LES SACREMENTS
DE
L'ÉGLISE CATHOLIQUE

EXPOSÉS DOGMATIQUEMENT
A L'USAGE DES PRÊTRES DANS LE MINISTÈRE

Par le Dr NICOLAS GIHR
Vice-Recteur de l'Université de Fribourg-en-Brisgau

TRADUIT DE L'ALLEMAND PAR L'ABBÉ PH. MAZOYER
du Clergé de Paris

TOME QUATRIÈME

LES SACREMENTS EN PARTICULIER
L'EXTRÊME-ONCTION
L'ORDRE — LE MARIAGE



PARIS
P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR
10, RUE CASSETTE, 10



LES SACREMENTS

DE

L'ÉGLISE CATHOLIQUE

IV

Imprimatur

Parisiis, die 27 Novembris 1900.

E. THOMAS
Vicaire général.

Cet ouvrage a été déposé, conformément aux lois, en avril 1903.

IMPRIMERIE BELLIN-MONTDIDIER.

V

L'EXTRÊME ONCTION

L'EXTRÊME ONCTION

§ 1. — Remarques préliminaires.

1. — Depuis longtemps l'usage est de placer l'Extrême Onction au cinquième rang dans la série des sacrements ; et c'est avec raison (1). Elle complète, en effet, le nombre des sacrements qui ont pour but le bien spirituel des individus et qui, dès lors, sont destinés à tous les fidèles (2). *Hoc sacramentum est ultimum et quodammodo consummativum totius curationis spiritualis, quo homo quasi ad participandam gloriam præparatur, unde et extrema unctio nuncupatur* (S. Thom., *c. gent.*, iv, 3). L'Extrême Onction est reçue en dernier lieu, parce que, d'après la volonté du Seigneur, elle doit fortifier et défendre le fidèle fatigué et malade, afin qu'il persévère dans le bien jusqu'à la fin (Matth., x, 22), et que, par une bonne mort, c'est-à-dire en mourant dans la grâce et dans l'amitié de Dieu, il passe de l'exil d'ici-bas à la patrie céleste. *Unctio extrema est sacramentum exeuntium ex hac vita, præparans et disponens ad sanitatem perfectam* (S. Bonav., *Brevil.*, vi, 11). La grâce salutaire de notre sacrement peut et doit préparer l'âme et le

---

(1) De ultimo septem sacramentorum, i. e. extrema unctione, ultimo loco esset agendum, nisi quia fere nulla disputabilia circa ipsum audivimus (Petr. Pictav., *Sentent.* p. 5, c. 17). De extremæ unctionis sacramento antiquiores scholastici jejune admodum et exiliter disputarunt (Berti, l. 35).

(2) Unctio extrema, quintum ecclesiæ sacramentum et ultimum ejus medicamen, immediate disponens ad introitum gloriæ, est quædam spiritualis sanatio, ineptudinem ac debilitatem, quæ inest fidelibus ex peccato actuali non satis expurgato, curans gratiamque continens ac conferens : corporalem quoque sanitatem inducens non virtute suæ materiæ, sed divina, prout ad sanitatem spiritualem proficuum est (Dion. Cartus., *Epilogat. de sacram.*)

corps à la santé parfaite ou à la guérison de toutes les infirmités de la nature pour la vie dans la gloire (1).

L'Extrême Onction a un rapport étroit avec le sacrement de la Pénitence dont elle est, d'ordinaire, destinée à compléter les effets (2) et qu'elle peut même, en cas de nécessité, suppléer parfois. *Pœnitentiæ proxima ponitur extrema unctio; quia licet in extremo vitæ defluentis articulo conferri solita, effectu tamen pœnitentiæ est quam simillima ejusque sacra quædam appendix et consummatio* (MEZGER, tr. 19). *Hoc sacramentum est complementum sacramenti pœnitentiæ et quasi pœnitentia quædam infirmorum, qui non possunt jam facere opera pœnitentiæ* (BELLARM., l. 1, c. 7). Le sacrement de la Pénitence, qui est institué pour effacer tous les péchés, ramène dans l'âme la vie de la grâce et guérit, du moins en partie, les blessures faites par le péché; l'Extrême Onction complète la guérison commencée dans le sacrement de la Pénitence et efface les restes et les conséquences malheureuses des péchés. *Quum effectus pœnitentiæ sit remissio peccatorum atque consummativum alicujus dicatur, quod est ultimo perfectivum ejus et effectus, ad quem ordinatur, atque extrema unctio adhibeatur in fine vitæ, recte dicitur ipsam esse* finaliter perfectivum remissionis peccatorum (ESPARZA, l. 10, q. 97). L'Extrême Onction est donc à la Pénitence ce que la Confirmation est au Baptême. « Les deux sacrements de l'onction tirent des plaies des mains du Sauveur la force qu'ils doivent nous communiquer pour agir

---

(1) Non pervenitur ad perfectam sanitatem et novitatem nisi in gloria, eo quod semper manet pronitas (au mal) et difficultas (pour le bien) in via (S. BONAV., IV, dist. 17, p. 1, dub. 4).

(2) Necessaria est homini curatio ab infirmitate, quæ quidem est duplex: *una* quidem est sanatio, quæ sanitatem restituit, et loco hujus in spirituali vita est *pœnitentia* secundum illud: « Sana animam meam, quia peccavi tibi » (Ps. XL, 5); *alia* autem est restitutio valetudinis pristinæ per convenientem diætam et exercitium, et loco hujus in spirituali vita est *extrema unctio*, quæ removet peccatorum reliquias et hominem paratum reddit ad finalem gloriam (S. THOM., 3, q. 65, a. 1). — Hoc interest discriminis inter pœnitentiam et extremam unctionem, quod illa solum inducit sanitatem, ut ita dicamus, absolutam et quoad substantiam media gratia, qua expelluntur peccata, relinquendo in homine torporem, imbecillitatem et aliquos alios defectus, quibus homo adhuc justificatus spiritualiter infirmatur et ad terrena semper deprimitur. At vero extrema unctio, quum sit ultimum remedium, quo ecclesia filios munit ac disponit ad introitum gloriæ, ex vi suæ institutionis importat *perfectam* sanitatem, ad quam per se loquendo pœnitentia non pertingit. Unde abjicit et evellit prædictos defectus adjiciendo robur, alacritatem et promptitudinem ad sustinendos labores et obsistendum daemonum tentationibus (SALMANT., *De pœnit.*, disp. 3. dub. 1, n. 41).

en vue du royaume de Dieu : la Confirmation nous fortifie pour le combat de la vie chrétienne par la foi, l'Extrême Onction nous fortifie pour le combat de la mort chrétienne par la vertu de l'espérance » (LAURENT, *Christol.*, Pr. II, 99) (1). Mais la force et les armes qui sont nécessaires pour combattre victorieusement le combat de la vie et celui de la mort sont différentes ; et la diversité dans le but à atteindre explique les nombreuses différences qui existent entre les deux sacrements. *Ex variatione finis* in confirmatione *et* unctione extrema *oritur diversitas* in efficacia, *quia illud sacramentum disponit ad melius agonizandum, hoc ad celerius evolandum* ; *in* materia, *quia illud in oleo permixto balsamo, hoc vero in oleo puro* ; *in* forma, *quia illud in indicativa, hoc vero in deprecativa* ; *in* loco, *quia illud in fronte, hoc vero in multiplici parte ; in* tempore, *quia illud in sanitate, hoc autem in ægritudine ; in* suscipiente, *quia illud non solum adultis, verum etiam parvulis, hoc vero tantum adultis : in* dante, *quia illud ab episcopis, hoc autem a sacerdotibus quibuscumque* (S. BONAV., *Brevil.*, VI, 11).

2. — Au cours des âges, notre sacrement a reçu des noms différents. On l'a appelé, par exemple : a) en raison de sa matière, ἅγιον ἔλαιον, χρῖσμα δι' ἐλαίου, *sanctum oleum*, *oleum benedictionis*, *oleum unctionis*, *sacrati olei unctio*, *unctio sacramenti olei*, *sacramentum sacræ unctionis* ; b) en raison de la matière et de la forme réunies, εὐχέλαιον = onction faite avec l'huile et accompagnée de la prière (JAC., V, 14) ; c) en raison de celui qui reçoit le sacrement, *unctio infirmorum*, *unctio infirmorum cum oleo consecrato*, *sacramentum exeuntium vel egredientium* ; d) en raison de son efficacité, *animæ corporisque medicina*, *medicina sancta ;* e) en raison du temps où le sacrement est reçu, ou de la place qui lui est assignée dans l'énumération des saintes onctions, *unctio extrema*, ὑστεραχρίσις, *ultimum oleum*. Depuis le commencement de la Scolastique, le nom d'*extrema unctio*, reçu d'ailleurs dès le IXe siècle, est d'un usage général dans le langage de l'Église. Sans doute, cette appellation peut bien indiquer aussi que notre sacrement n'est administré qu'à « l'extrémité ou à la fin de la vie » (*in extremo vitæ* — MISS. ROM.), ou

(1) Secundum sacramentum est *confirmatio*, i. e. unctio chrismatis in fronte. Hoc sacramentum victuris est necessarium, videlicet ut Spiritus Sancti corroboratione muniantur et armentur... Tertium sacramentum est *unctio infirmorum*, quod ideo morituris est necessarium, quia in illa unctione per virtutem Spiritus Sancti remissio datur peccatorum et ipse qui moriturus est, contra spirituales nequitias, i. e. contra malignos spiritus in exitu vitæ insidiantes, eadem Spiritus Sancti virtute pugnaturus armatur. (BOLLAND., *in vita S. Ottonis*, 2 *julii*).

dans l'extrême nécessité, dans la nécessité de la mort (*in extremis*) (1) ; mais elle signifie tout d'abord et surtout que ce sacrement est, parmi les saintes onctions, reçu en dernier lieu. Au Baptême, les onctions se font avec l'huile des catéchumènes sur la poitrine et les épaules, et avec le Chrême, sur le sommet de la tête ; dans la Confirmation, l'onction a lieu sur le front ; avec l'huile des catéchumènes l'évêque oint l'intérieur des mains pour les prêtres et le bras droit pour les rois ; enfin les évêques reçoivent l'onction du Chrême sur la tête et sur les mains (2) (Cfr. Clericatus, decis. 61, n. 3).

3. — La Loi de l'Ancien Testament était si faible et si imparfaite que, par elle-même, elle ne pouvait donner la justice ni la perfection (Hebr., vii, 19) ; avant Jésus-Christ il n'y avait donc aucun moyen sacramentel qui figurât l'Extrême-Onction destinée à faciliter l'entrée du ciel à ceux qui sortent de cette vie et à écarter les obstacles qui retarderaient leur admission dans la gloire (3). *Quædam sacramenta sunt* propriissima *legis novæ, et hæc sunt, quæ significant gratiam in tali statu, quæ proprie competit legi novæ ; hæc autem duo sunt :* confirmatio *et* unctio, *ubi significatur gratia Spiritus Sancti, secundum quam inungitur quis in* pugilem, *ut pro Christo audeat mori, et in* regem, *ut in regnum cœlorum possit introire tanquam in suum. Hoc est novæ legis* proprium *: ideo in veteri non habuerunt certam figuram hæc duo sacramenta* (S. Bonav., iv, dist. 23, a. 1, q. 2). Lorsque le Seigneur envoya ses douze apôtres deux à deux pour leur première mission, ils partirent et prêchèrent la pénitence et « ils

---

(1) Est etiam aliud sacramentum, sc. unctio infirmorum, quæ fit in extremis oleo per episcopum consecrato (Petr. Lomb., iv, dist. 23, c. 1). Quod solis in periculo mortis existentibus debeat dari hoc sacramentum, videtur per ipsam denominationem, qua dicitur *unctio extrema* : ergo solum in *extremis* debet dari (S. Bonav., iv, dist. 23, a. 2, q. 2).

(2) Nomine extremæ unctionis intelligitur illa unctio, qua infirmus in extremis positus oleo per episcopum benedicto sub certa verborum formula a sacerdote inungitur ad sublevandam animæ et corporis debilitatem, diciturque *extrema*, partim quia confertur homini in extremis posito, partim quia omnium sacrarum unctionum, quas in hac vita christiani recipiunt in baptismo, confirmatione, ordinatione, solet esse *postrema* (Mezger, tr. 19, disp. 50).

(3) Hoc sacramentum hominem immediate ad gloriam disponit, quum exeuntibus a corpore detur. Et quia in veteri lege non erat tempus adhuc perveniendi ad gloriam, quia neminem ad perfectum adduxit lex (Hebr., vii, 19) ; ideo istud sacramentum ibi præfigurari non debuit per *aliquod sacramentum sibi respondens*, sicut per figuram ejusdem generis, quamvis per figuras remotas aliquo modo figuratum sit in omnibus curationibus, quæ leguntur in veteri testamento (*Suppl.*, q. 29, a. 1, ad 42).

oignaient d'huile (*ungebant oleo*, ἤλειφον ἐλαίῳ) plusieurs malades et ils les guérissaient (*sanabant*, ἐθεράπευον — MARC., VI, 13). Nous n'avons ici, il est vrai, ni l'institution ni l'administration de notre sacrement (1) ; mais cette mission confiée par le Sauveur à ses apôtres et la conduite observée par ceux qu'il envoie sont certainement une annonce et une figure du sacrement (2). Le contexte tout entier montre bien qu'il s'agit de guérisons miraculeuses ; ces guérisons, le Seigneur les a attachées à l'usage de l'huile, parce qu'il voulait que cette onction faite aux malades fût une « indication » ou une « annonce » (*insinuatio* — TRID.) ou une « sorte de figure » (*specimen quoddam* — CAT. ROM.) du sacrement de l'Extrême Onction qu'il devait instituer plus tard. La guérison corporelle opérée ainsi par l'onction de l'huile devait figurer la guérison surnaturelle de l'âme (et du corps) produite par notre sacrement. *Apostoli ungebant oleo, sed ibi hoc sacramentum non fuit institutum, sed* insinuatum, *et hoc patet, quia unctio illa principaliter fiebat ad sanitatem* corporalem, *non ad curationem spiritualem principaliter. Unde sicut gratiam sanitatum tunc habebant apostoli et non potentiam ligandi et absolvendi, sic oleum illud deserviebat sive operabatur ad salutem* corporis, *nunc autem* principaliter *operatur ad salutem* spiritus, *sicut in ipsa forma evidenter exprimitur* (S. BONAV., IV, dist. 23, a. 1, q. 2).

§ 2. — L'Extrême Onction est un sacrement.

1. — L'Extrême Onction est un sacrement véritable, un sacrement proprement dit, puisque, par son administration rituelle, c'est-à-dire par « l'onction » avec « l'huile » consacrée, et par « la prière de la foi », le chrétien dangereusement malade

---

(1) Cfr SAINTE-BEUVE, disp. 2, a. 1 et BERTI, l. 35, c. 2. Tous deux cherchent longuement à démontrer que ce texte de S. Marc (VI, 13) doit s'entendre de l'onction sacramentelle. Communis et probabilior opinio negat, ex hoc loco sufficienter hoc sacramentum probari negatque, unctionem illam, quæ tunc ab apostolis exercebatur, fuisse hoc sacramentum, sed potius fuisse, ait, quamdam præventionem et adumbrationem ejus (MASTRIUS, disp. 6, q. 1, q. 1),

(2) Quod Dominus jusserit apostolos oleo curare infirmos, et non alia aliqua re, intelligimus, significatum esse, futurum fuisse aliquando tempus, ut oleum esset sacramentum infirmorum (BELLARM., *De extrema unctione*, c. 2).

reçoit des grâces spéciales qui fortifient son âme au milieu de tous les dangers et des attaques et lui permettent de remporter la suprême victoire dans « le dernier combat » — grâces qui contribuent non seulement à sanctifier la maladie, mais encore à guérir de la maladie ou à rendre la santé corporelle. *Effectus extremæ unctionis est mentis sanatio et, in quantum autem expedit, ipsius etiam corporis* (DECR. PRO ARMENIS). Le rite de l'Extrême Onction en usage dans l'Église catholique n'est point une institution humaine, ni une coutume introduite par les Pères, mais un sacrement institué par Jésus-Christ (TRID., sess. 14, *de extra unct.*, can. 1). L'institution s'est faite vraisemblablement dans le temps qui s'est écoulé entre la Résurrection et l'Ascension du Sauveur; dans l'Épître de S. Jacques se trouve la « recommandation » (*commendatio*) et la « promulgation » formelle (*promulgatio*) du sacrement institué par l'Homme-Dieu.

2. — La preuve scripturaire qui établit la nature et la dignité sacramentelles de l'Extrême Onction, se tire de l'Épître de S. Jacques (v, 14-15); qu'il faille entendre ce texte de notre sacrement, l'Église en a toujours été convaincue et, depuis le Concile de Trente, c'est un dogme de foi. En termes aussi clairs que possible l'apôtre atteste ici l'existence d'un rite sacramentel ecclésiastique (onction des malades avec la prière) qui, en raison d'une disposition établie par Dieu, possède la vertu surnaturelle de communiquer précisément les grâces requises pour « le salut » et pour le « soulagement du malade », et pour une certaine « rémission des péchés ». Le texte de l'apôtre — texte classique pour notre sacrement — fournit des éclaircissements sur la matière et la forme comme sur le ministre et le sujet et sur les effets de l'Extrême Onction. « *Infirmatur* (ἀσθενεῖ, si quelqu'un est sans forces, gravement malade) *quis in vobis? Inducat* (προσκαλεσάσθω, qu'il fasse appeler ou venir) *presbyteros ecclesiæ* (τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας), *et orent super eum* (ἐπ' αὐτόν, sur lui) *ungentes* (ἀλείψαντες) *eum oleo in nomine Domini : et oratio fidei* (ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως) *salvabit* (σώσει, servira au salut ou au bien-être) *infirmum* (τὸν κάμνοντα, celui qui gît épuisé ou malade à la mort), *et alleviabit* (ἐγερεῖ, relever, soulever) *eum Dominus : et si* (κἂν, et si) *in peccatis sit* (ἁμαρτίας ᾖ πεποιηκώς, il a fait des péchés), *remittentur ei* (ἀφεθήσεται αὐτῷ, ils lui seront remis) ». Il suffit d'examiner sans parti pris ce passage dans son texte et dans son contexte, pour se convaincre que l'apôtre ne parle point ici d'une guérison naturelle, ni du don gratuit de guérir les malades (1), mais d'un rite ecclésiastico-religieux auquel est

(1) L'Église condamne expressément ceux qui affirment que l'Extrême

attachée la collation de grâces qui remettent les péchés et fortifient le malade (1). — L'apôtre enseigne aux chrétiens la conduite qu'ils doivent tenir au milieu des vicissitudes de la vie, dans les jours d'épreuve comme dans les jours de joie. Dans la joie et dans la souffrance, la prière est toujours d'une efficacité salutaire, elle est donc toujours à recommander. Au nombre des épreuves il faut assurément mettre une maladie grave, dangereuse, désignée ici par les expressions ἀσθενεῖν et κάμνειν, *infirmari*. En pareille occurrence, quand la faiblesse et l'infirmité spirituelles viennent s'ajouter d'ordinaire à la souffrance physique, la prière privée du malade ne suffit plus : il faut alors recourir à la maternelle sollicitude de l'Église, chargée de dispenser à ses enfants malades les moyens surnaturels de guérison et de salut institués par Jésus, le divin médecin. Dans cette nécessité le fidèle doit donc s'adresser à l'Église, c'est-à-dire aux ministres de l'Église, dépositaires des pouvoirs surnaturels, et, par conséquent, appeler les prêtres ou un prêtre (2). Le saint ministère que l'apôtre veut pour le malade, n'est point du ressort des médecins ni de ceux qui possèdent le don de guérison ; il appartient exclusivement à ceux qui, dans l'Église, ont une fonction officielle, qui ont reçu l'onction sacerdotale, et qui sont les chefs reconnus de la communauté chrétienne. — Pour conférer au malade le secours de la grâce, les prêtres de l'Église doivent « prier pour lui » et, en même temps, « l'oindre avec l'huile du salut ». L'expression « sur lui » (*super eum*) signifie autre chose que « pour lui » (*pro eo*) : elle indique que la prière en question, unie à l'onction faite avec l'huile, constitue un rite unique qui doit s'accomplir sur le malade. La prière et l'onction réunies forment le signe extérieur qui produit la grâce (3). — Ce n'est point seulement l'onction, c'est

---

Onction ne confère point la grâce, n'efface pas les péchés, ne soulage pas le malade, et qu'elle a cessé d'être, puisqu'elle n'a jamais été que la grâce de guérir les malades (*gratia curationum*). TRID., sess. 14, *de extr. unct.*, can. 2.

(1) C'est pour cette raison, entre autres, que Luther rejetait l'Épître de S. Jacques qu'il appelait « une épître de paille ». Dans ces derniers temps, les Irvingiens et notamment les Ritualistes anglais ont rétabli le sacrement de l'Extrême Onction comme « conforme à l'Écriture ».

(2) Si aliquis vestrum graviter infirmatur, ita ut probabiliter æstimetur cito moriturus, « *inducat presbyteros ecclesiæ* », i. e. sacerdotes faciat sibi adduci, si plures sint ibi presbyteri et convenienter possint haberi, ut multorum oratione infirmus copiosius adjuvetur. Sufficit tamen *unus* sacerdos ad ungendum, imo quamvis plures adducantur et adsint, tamen ab *uno* fit unctio (DION. CARTUS., *in l. c.*).

(3) *Orent super eum*, fundendo preces ad Deum ; non tantum *pro* eo, sed

aussi la prière jointe à l'onction pour constituer un seul et même acte, qui doit être faite « au nom du Seigneur » (ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Κυρίου), c'est-à-dire sur l'ordre et par l'autorité de Jésus-Christ. Le prêtre prie et fait l'onction en sa qualité de représentant et de ministre du Seigneur et de l'Église. Les effets produits ont donc pour cause instrumentale l'acte saint (prière avec onction) et pour cause principale le Seigneur lui-même.

L'apôtre énumère ensuite les effets du rite accompli. « Et la prière de la foi sauvera le malade » ; elle lui apportera la guérison et le salut non seulement de l'âme mais du corps, puisque, en général, le malade est accablé du double fardeau de l'infirmité physique et spirituelle et qu'il a, dès lors, besoin d'un double secours (1). La prière dont il s'agit et que le prêtre fait en donnant l'onction au malade, c'est-à-dire la forme sacramentelle, est appelée « la prière de la foi », parce qu'elle est une prière de l'Église et qu'elle est animée par la foi de l'Église (2). *Dicitur hæc oratio « fidei », quia a fide dictata est et fide intelligitur* (Cornelius a Lap., *in l. c.*). Le « salut » (*salvatio*) du malade est attribué à la « prière de la foi » en tant que cette prière, partie principale, constitue, en union avec l'onction, le sacrement qui produit la grâce. Puisque la prière et l'onction sont faites « au nom du Seigneur », c'est Jésus-Christ lui-même, le bon Samaritain, qui, par ce moyen de salut institué par lui, « ranime » ou « relève » le malade accablé par le fardeau des infirmités physiques et des tentations. Le soulagement, le rafraîchissement spirituel dont le malade bénéficie, contribue assurément à son bien-être physique et favorise sa guérison (3). — Plus grand

---

super eum : apostolus enim respicit ad formam hujus sacramenti deprecatoriam, quæ inter ungendum ab aliquo presbyterorum super infirmum pronuntiatur ; hæc est enim principalis et substantialis oratio, quam aliæ secundariæ et accidentales præcedere aut subsequi solent (Fromundus, *in l. c.*).

(1) Pro *salvabit* græce est σώσει, quod est verbum generale tamque animæ quam corporis salutem complectitur. Posset insuper sic exponi : « *Oratio fidei salvabit infirmum* », sc. dando gratiam, quæ ægrum vel per mortem transmittat ad salutem æternam vel eumdem ad vitam revocet eique salutem et sanitatem corporalem restituat (Cornelius a Lap., *in l. c.*).

(2) Oratio fidei non est fides ægrotantium aut ministrorum, sed forma sacramentalis, quæ dicitur oratio fidei quemadmodum forma baptismi dicitur « verbum fidei » (S. Aug.), aut quia fidei mysterium continet, aut quia sola fide percipitur, aut quia fidei ecclesiæ nititur et in ea ministratur (Berti, l. 35, c. 1).

(3) *Et alleviabit* (ἐγερεῖ, suscitabit) *eum Dominus* — per gratias actuales Dominus animum ejus eriget et levius reddet pondus infirmitatis eum

encore est le besoin du malade, « s'il a commis le péché et s'il est encore actuellement dans le péché », parce que la faute n'a pas encore été effacée par un autre moyen ou qu'elle ne peut plus l'être. Dans ce cas, le malade obtient de Dieu le pardon de la dette du péché ou la remise des peines du péché, par la sainte action accomplie par le prêtre.

Tous les éléments requis pour un sacrement se retrouvent dans le rite saint que l'apôtre demande pour le malade. L'onction et la prière forment le signe visible ou extérieur ; l'effet de la grâce est dans la rémission des péchés, dans la force communiquée au malade contre les douleurs de son infirmité et contre les attaques de l'enfer, et, relativement, dans le recouvrement de la santé physique. Or, un acte qui a la vertu de produire de tels effets, ne peut avoir une origine simplement apostolique : il doit avoir Jésus-Christ pour auteur. Il est donc destiné à tous les fidèles, dans tous les temps et dans tous les lieux. Le raisonnement fait par l'apôtre se rapporte donc incontestablement à une institution sacramentelle, permanente et destinée à l'Église tout entière.

3. — La tradition de l'Église universelle atteste la dignité et l'efficacité sacramentelles de « l'onction des malades » recommandée par l'apôtre, c'est-à-dire l'Extrême Onction. *Suffragatur ecclesiæ tum occidentalis tum orientalis usus perpetuus* (Coll. Lac., v, 324). Les Grecs schismatiques eux-mêmes et les sectes orientales ont toujours mis l'Extrême Onction au nombre des sept sacrements ; seuls les Nestoriens et les Arméniens en ont, depuis plusieurs siècles, abandonné l'usage, et d'autres, les Maronites par exemple et les Coptes, la négligent facilement (Cfr. Denzinger, i, 185). Ce seul fait permet donc de faire remonter l'existence de notre sacrement à une date antérieure à la séparation de ces diverses églises, c'est-à-dire au ve ou au vi^{e} siècle de l'ère chrétienne.

Les témoignages des Pères en faveur de l'Extrême Onction

---

deprimens ; cum corpore enim infirmi jacere solet etiam animus tam vi morbi quam pondere habituum et inclinationum pravarum, quas olim peccando accumulavit, depressus : unde gratiis *extraordinariis* opus habet, ut se erigere et tentationibus diaboli calcaneo ejus insidiantis resistere possit. Unde *primarius* hujus sacramenti *effectus* est *gratiæ habitualis incrementum cum gratiis actualibus concomitantibus*, quibus homini infirmo in extremo vitæ periclitanti adversus tot pericula, quæ maxime tunc ingruere solent, subveniatur. — *Salus* vero *corporis* est *secundarius* et *conditionatus effectus*, si saluti animæ expediat ; sacramenta enim propter salutem animæ principaliter instituta sunt, nec quidquam infallibiliter conferunt, nisi in quantum ei prodesse potest (Fromundus, *in l. c.*).

sont rares : cela s'explique par la nature spéciale de ce sacrement et par l'observation rigoureuse de la discipline du secret (jusqu'au VI[e] ou au VII[e] siècle). En effet, en raison même de son mode d'administration, l'Extrême Onction apparaît peu dans la vie publique de l'Église ; et parce qu'on l'a toujours regardée comme un complément de la Pénitence à la fin de la vie dans une maladie dangereuse, il était à peine nécessaire ou bien l'occasion ne se présentait que rarement de la nommer ou d'en traiter spécialement (1). Lorsque les Pères parlent de la Pénitence des malades, il faut donc, en règle générale, comprendre qu'il s'agit aussi de l'Extrême Onction. Ainsi Origène (Hom. 2, n. 4, *in Levit.*), parlant des moyens d'obtenir le pardon des péchés, unit l'Extrême Onction à la Pénitence. A propos du pouvoir que le prêtre possède de dispenser les moyens de salut établis dans l'économie chrétienne, S. Jean Chrysostome mentionne non seulement le Baptême et l'absolution sacramentelle, mais encore l'onction des malades recommandée par l'apôtre Jacques (v, 14-15), pour démontrer que les prêtres ont le pouvoir de remettre les péchés (συγχωρεῖν ἔχουσιν ἐξουσίαν ἁμαρτήματα — *De sacerdot.*, III, 6). — Mais la sacramentalité de l'Extrême Onction est clairement et formellement affirmée dans une lettre où le Pape Innocent I (401-417) répond à diverses questions que Decentius, évêque de Gubbio, lui avait adressées à propos du texte de l'apôtre Jacques sur l'onction des malades. Des paroles du Pape il ressort que l'administration de notre sacrement était alors une chose universellement connue et pratiquée. Innocent I remarque que le texte de S. Jacques (v, 14-15) doit s'entendre de l'onction des malades en usage dans l'Église ; il ajoute qu'il va de soi que cette onction peut être faite non seulement par les prêtres, mais aussi par l'évêque et qu'elle doit être donnée même aux laïques ; enfin, il joint expressément cette onction aux autres sacrements et il fait observer qu'étant un sacrement des vivants elle ne peut être donnée aux pénitents publics avant l'absolution ou leur réconciliation avec l'Église. *Pœnitentibus istud* (*oleum*) *infundi non potest*, *quia* genus *est* sacramenti (parce que l'onction avec cette huile est un vrai sacrement) : *nam quibus* reliqua sacramenta *negantur*, *quomodo* unum genus *putatur posse concedi* (S. Innoc. I, *ep.* 25, c. 8. — Cfr. Sainte-

---

(1) Ajoutez que l'on n'a pas écrit tout ce qui s'est passé et que les monuments dans lesquels il a pu être écrit, se sont peut-être perdus, d'où vient que nous ne trouvons point d'exemples d'onction des malades dans les trois premiers siècles, quoiqu'elle n'y fût pas ignorée (Chardon, *Extr. Onction*, chap. 1).

BEUVE, disp. 1, a. 3). — Un peu plus tard, S. Césaire, archevêque d'Arles († 542), atteste l'efficacité sacramentelle de l'Extrême Onction quand il exhorte les fidèles, en cas de maladie, à recevoir non seulement l'Eucharistie, mais encore l'onction faite sur le corps (*corpusculum*) afin que la parole de l'Écriture de l'apôtre Jacques (v, 14-15) s'accomplisse en eux, c'est-à-dire afin que, par la médiation de l'Église, ils obtiennent la santé du corps et la rémission des péchés (*Serm.* 265, n. 3. — *Inter serm. spur.* S. AUG.).

A partir du VII[e] siècle l'origine divine et l'efficacité sacramentelle de l'onction des malades est démontrée par des documents de plus en plus nombreux. Les livres liturgiques (sacramentaires, eucologes, pénitentiaux) nous ont transmis le rite en usage dans l'administration de ce sacrement ; une série de conciles règle ce qui le concerne, et, dans les biographies des Saints, il est souvent question de sa réception (Cfr. en particulier SAINTE-BEUVE, disp. 2, a. 2-4).

4. — Si l'on songe au plan que Dieu s'est proposé dans l'institution des sacrements, on sera convaincu d'avance que « le Seigneur compatissant et miséricordieux » n'a point dû laisser sans grâces spéciales, au moment du combat suprême, l'homme si faible, accablé de tant de nécessités. Sans un sacrement destiné à cet effet, il y aurait une lacune dans l'organisme ou système de nos sacrements. In hoc *maxime* apparuit benignitas Salvatoris nostri Dei, *quod quum fidelis cujusque vitam ineuntem et progredientem copiosissimis adjuverit salutis præsidiis, eam brevi defecturam novo gratiæ subsidio sanctificari voluit, ut ad felicem consummati cursus exitum perduceretur* (COLL. LAC., V, 892). Jamais l'homme n'a plus besoin de secours spirituel, de consolation céleste, de protection, qu'au moment où il gît sur son lit de mort : dans cette nécessité suprême, à l'article de la mort, Jésus-Christ lui donne donc, par le sacrement de l'Extrême Onction, des grâces de force et de rafraîchissement. *Anima christiani hominis periclitatur tum maxime, quum in summo vitæ discrimine versatur. Ut enim apostoli verbis utamur*, descendit diabolus *ad eam*, habens iram magnam, sciens quod modicum tempus habet (APOC., XII, 12). *Infirmitas quoque ac dolores corporis intellectum obscurant ac fere obruunt viresque voluntatis minuunt et labefactant. Cui periculo sapientissimus atque amantissimus Salvator noster sacro* extremæ unctionis *ritu misericorditer prospexit, quo per olei ab episcopo benedicti unctionem orationemque seu formam præscriptam baptizatis graviter ægrotantibus confertur presbyterorum ministerio gratia cujus ope* delicta, si quæ sint adhuc expianda, et peccati reliquiæ

absterguntur (TRID.), *augentur vires ad insidias dæmonis propulsandas morbique incommoda fortiter toleranda ; sanitas quoque corporis, ubi saluti animæ expedierit, restituitur* (COLL. LAC., III, 480) (1). Dieu qui sait que, dans notre humaine fragilité, nous ne pourrions subsister au milieu de tant de périls qui nous environnent au seuil de la mort, a donc préparé un sacrement pour la santé de l'âme et du corps, afin que, par la grâce qu'il nous confère, nous surmontions les maux que nous endurons pour nos péchés (*Orat. in Dom. 4, p. Epiph.*). *Extrema unctio sacramentum est sapientissime institutum. Quod est quoniam in extremis homo seipsum non multum valens juvare et nihilominus in gravissimis tunc existens periculis, gratiosissimis eget subsidiis, ut et corporalis sua mitescat molestia sicque ratio roboretur in Deo, tentatio quoque debilitetur atque infirmitas ex præcedentibus culpis contracta sublevetur ac venialia dimittantur et æger taliter confortatus ac consolatus ad patriam expeditius perducatur* (DION. CARTUS., *Elem. Theol.*, prop. 137).

§ 3. — Matière de l'Extrême-Onction.

1. — Les mots de l'apôtre « *ungentes eum oleo* » (ἀλείψαντες αὐτὸν ἐλαίῳ) prouvent incontestablement qu'en administrant notre sacrement les prêtres doivent oindre le malade « avec l'huile ». Nous avons ainsi la matière éloignée et la matière prochaine (2). Quant aux conditions plus précises de cette matière, c'est-à-

---

(1) Sacramentum extremæ unctionis probatur *ratione ex congruentia*, quæ Deum movere potuit et de facto movit ad hoc beneficium nobis præstandum. Non enim Deus minus providet fidelibus suis in majori necessitate quam in minori : sed maxima necessitas est in exitu vitæ ad statum termini : mortis enim articulus multis de causis est hominibus formidabilis, nimirum ob malæ vitæ conscientiam, ob divini judicii timorem et futuri status incertitudinem et præsertim ob dæmonis tentationes, quæ eo tempore acrius urgent. Sicut ergo Deus providit de sacramento auxiliante in principio vitæ, nimirum de baptismo, in medio vitæ, sc. de pœnitentia, — ergo multo magis in fine vitæ providit et providere debuit de sacramento opitulante, quo recrearentur et in majorem spem erigerentur fideles in eo mortis periculo constituti (MASTRIUS, disp. 6, q. 5, a. 1, n. 8).

(2) Quemadmodum in sacramentis ceteris, ita in extrema unctione materia alia est remota, nempe res, quæ subjecto suscipienti sacramentum applicatur, et alia proxima, nempe ipsa applicatio dictæ rei. Hanc autem rem in præsenti esse oleum, et applicationem unctionem hominis illo factam, dubitare non licet, quum id a Jacobo disertissime exprimatur (PRILESZKY, *De extr. unct.*, a. 2, n. 361).

dire quant aux conditions que « l'huile » et « l'onction » doivent nécessairement remplir pour que le sacrement soit valide, c'est la tradition divine apostolique qui nous les a seule transmises.

2. — La seule matière valide est l'huile, l'huile proprement dite, c'est-à-dire celle qui est tirée du fruit de l'olivier (*oleum olivarum*) (1). Tel est l'enseignement unanime de tous les siècles ; telle aussi, évidemment, la pratique de l'Église (2). *Quia oleum principaliter nominatur, olivæ liquor, quum alii liquores solum ex similitudine ad ipsum olei nomen accipiant, ideo oleum olivæ etiam esse debet, quod assumitur in materiam hujus sacramenti* (*Suppl.* q. 29, a. 4). — D'après les prescriptions de l'Église, aucune autre matière ne peut être mélangée à l'huile des infirmes, par exemple du baume (3), du vin (4). Si, dans la lettre d'Innocent I citée plus haut et dans les prières du Pontifical romain, cette huile est appelée « *chrisma* », cette expression doit être prise en son sens originel, générique (huile pour l'onction = *unguentum*). *Modicum de elemento sufficit et hoc potest ubique locorum haberi* (S. BONAV., IV, dist. 23, a. 1, q. 3) (5).

3. — En vertu de l'institution divine et non pas seulement en raison d'une prescription ecclésiastique, l'huile des infirmes doit avoir été bénite. Cette bénédiction est une condition pour la validité de la matière ou du sacrement ; elle est donc absolument nécessaire. Elle appartient à l'évêque comme ministre ordinaire. La tradition et la pratique de l'Église attestent clairement que cette bénédiction est indispensable non seulement pour la licéité, mais encore pour la validité de notre sacrement (6). *Quintum sacramentum est extrema unctio, cujus ma-*

---

(1) Oleum olivarum propriissime appellatur et purius nobiliusque consistit, quam oleum nuceum, lineum, myrtinum sive raphaninum (DION. CARTUS., *in Exod.*, c. 27, art. 53).

(2) Oleum olivæ idque benedictum ad unctionem extremam adhibendum esse, retinent Orientales, nisi Armenos forsan excipias, qui aliquando butyrum loco olei usurpasse videntur (DENZINGER, I, 185).

(3) Non oportet quod balsamum ponatur in materia hujus sacramenti, quia balsamum propter odorem pertinet ad bonitatem famæ, qua de cetero non indigent propter se exeuntes, sed indigent tantum nitore conscientiæ, qui per oleum significatur (*Suppl.*, q. 29, a. 4, ad 1).

(4) Vinum sanat mordendo, sed oleum leniendo : et ideo curatio per vinum magis pertinet ad pœnitentiam, quam ad hoc sacramentum (*Suppl.*, q. 29, a. 4, ad 2).

(5) Quamvis *chrisma* strictissime sumptum significet apud christianos unguentum ex oleo et balsamo mixtum, *generaliter* tamen significat quodcumque unguentum, paulo tamen strictius unguentum ab episcopo sanctificatum (SYLVIUS, *Suppl.*, q. 29, a. 4).

(6) La sainteté et la sanctification de l'huile des infirmes sont affirmées

teria est oleum olivæ per episcopum benedictum (DECR. PRO ARMENIS). *Intellexit ecclesia, materiam esse* oleum ab episcopo benedictum (TRID., sess. 14, cap. 1). D'après Innocent I, il appartient à l'évêque de préparer « l'huile sainte de l'onction » (*sanctum oleum chrismatis — ep.* 25, cap. 8). Comme le Concile de Trente l'a décrété (*decrevit*) expressément, l'élément ou matière de notre sacrement est l'huile consacrée par l'évêque (*oleum ab episcopo consecratum*) — c'est-à-dire un liquide exprimé non point de telle ou telle substance grasse, mais des fruits de l'olivier (*ex olearum baccis* — CAT. ROM., p. 2, c. 6, q. 5). La proposition affirmant que « l'Extrême Onction peut être validement donnée avec une huile qui n'a pas reçu la bénédiction de l'évêque », a été condamnée par Paul V (13 janvier 1655) comme « *propositio temeraria et errori proxima* », condamnation confirmée par Grégoire XVI (14 septembre 1842) déclarant en même temps que, pas même dans le cas de nécessité extrême, un prêtre ne peut validement administrer ce sacrement avec de l'huile qu'il aurait bénite lui-même sans une autorisation du Pape (Cfr. DENZINGER-STAHL, *Enchirid.*, n. 1494-1495).

L'huile des infirmes (*oleum infirmorum*) est bénite le Jeudi-Saint, avant la fin du Canon de la messe : elle est dès lors propre à l'usage sacramentel. Cette bénédiction étant une condition nécessaire pour l'existence du sacrement, elle doit avoir son origine dans la tradition apostolique (Cfr. S. BASIL., *De Spiritu sancto*, cap. 27, n. 6). L'huile des catéchumènes et le Chrême (qui ont reçu de l'évêque une autre bénédiction et qui ont un autre but) sont matière douteuse et ne peuvent, par conséquent, servir que conditionnellement et dans le cas de nécessité pour l'onction des infirmes. — L'évêque est le ministre ordinaire de cette bénédiction ; il n'en est pas le ministre absolument nécessaire, car, au témoignage de l'histoire, un simple prêtre peut, avec l'autorisation du Saint-Siège, bénir l'huile des infirmes. *Res videtur exploratissima, quam nemini liceat in quæstionem adducere : siquidem in ecclesia orientali mos viget, a mille et amplius annis ab ea receptus, ut ipsimet presbyteri, quum se accingunt ad infirmum inungendum, oleum in ea sacramentali unctione adhibendum benedicant. Hanc autem orientalium consuetudinem ecclesia latina non solum non improbavit, sed ratam habuit* (BE-

---

par les expressions mêmes qui la désignent ; on l'appelle, par exemple : *oleum pontificali benedictione consecratum, oleum benedictum, oleum sanctificatum, oleum sacratum, oleum sanctum, oleum sacrum,* ἅγιον ἔλαιον.

NED. XIV, *De synodo diœces.*, l. 8, c. 1, n. 4). — Selon les intentions et les prescriptions de l'Église l'huile reçoit la bénédiction requise non seulement par la formule de prière prononcée par l'évêque (*Pontifex exorcizat et benedicit oleum* — PONTIF. ROM.), mais aussi par le fait qu'on ajoute de l'huile en quantité moindre (*in minore quantitate*) à l'huile déjà bénite (Cfr. RIT. ROM., tit. 5, c. 1, n. 3) (1). *Ratio, cur oleum non consecratum, fiat consecratum ex ipsa ejus admixtione oleo consecrato, hæc est, quod ecclesia, cujus est ritus præscribere, quibus oleum debet consecrari, voluit, ut et* precibus *episcopi oleum consecraretur et insuper* commixtione *olei non consecrati cum consecrato* (SAINTE-BEUVE, disp. 3, a, 1. — Cfr. CLERICATUS, *decisio* 65, n. 12). — La nature même de notre sacrement, sa destination et sa dignité demandaient que le Sauveur prescrivît comme matière essentielle l'huile simple ou non mélangée, mais bénite par l'évêque (2). *Extremæ unctionis materia est oleum consecratum ab episcopo. A parte finis sumitur ratio : quoniam hic datur gratia sanans languores spirituales, et datur gratia ordinans ad sanitatem perfectam, quæ quidem est gloriæ ; ideo debet significari per* oleum, *quod est curativum, ratione curationis, et per* oleum consecratum *ratione ordinationis ad supereminentem curationem, et per* oleum simplex, *non mixtum, quia ad ingressum in gloriam requiritur et sufficit bona conscientia* (S. BONAV., IV, dist. 23, a. 1, q. 1).

Comme le pain et le vin, l'huile d'olive est l'un des dons les plus nobles de Dieu parmi les fruits de la terre. Son symbolisme est admirable. Est-il un objet naturel, un symbole emprunté aux choses de la nature, plus apte que l'huile d'olive à représenter la grâce de notre sacrement au point de vue de sa nature spéciale, de son énergie, de son efficacité ? *Unctio aptissime Spiritus Sancti gratiam, qua invisibiliter anima ægrotantis inungitur, repræsentat* (TRID., sess. 14, cap. 1). *Aptissime hæc materia illud significat, quod vi sacramenti interius in anima efficitur* (CAT. ROM., p. 2, c. 6, q. 5).

---

(1) Aqua benedicitur per aquam, et oleum per oleum benedicitur, quia consecratio in oleo et benedictio in aqua non ponit nisi accidens aliquod et proprietatem quamdam sanctificationis. Alia est etiam ratio : quia aqua benedicta tota attingitur et secundum totum, quod habet in se, commiscetur aquæ supervenienti, et oleum benedictum oleo (S. BONAV., IV, dist. 12, p. 1, a. 2, q. 2).

(2) Congruentia est, quia conveniebat, materias quæ ad effectus supernaturales debebant assumi, prius ad hoc elevari aut per contactum usumve Christi, ut aqua, panis et vinum, aut per episcopi benedictionem, ut chrisma et hoc oleum (CONINCK, disp. 19, dub. 2, n. 6).

a) De même que les branches d'olivier (*surculi olivarum*) rappellent la « plénitude de la miséricorde » (*pinguedo misericordiæ* — Cfr. *la bénédiction des Palmes*), ainsi l'huile d'olive nous représente aussi la richesse des miséricordes divines dont le malade qui reçoit notre sacrement sera favorisé. L'Extrême Onction est bien le sacrement de la « très douce miséricorde » de Dieu. *Misericordia respicit miseriam, et quia hoc sacramentum datur in statu miseriæ, sc. infirmitatis, ideo potius hic quam in aliis fit mentio de misericordia* (*Suppl.*, q. 29, a. 9, ad 2). Lorsque « les douleurs de la mort environnent » l'homme (Ps. XVII, 5), « la miséricorde l'environne également » (Ps. XXXI, 10), parce que « la miséricorde de Dieu est grande et qu'il sauve l'homme de « l'enfer le plus profond » (Ps. LXXXV, 13).

b) La propriété onctueuse de l'huile et la bénédiction qu'elle a reçue indiquent que la grâce est ici communiquée dans une certaine plénitude pour compléter la guérison de l'âme commencée (ou achevée dans son essence) par le sacrement de la Pénitence. *Exigitur materiæ sanctificatio in hoc sacramento propter plenitudinem gratiæ, quæ confertur, non solum ut tollat culpam, sed etiam reliquias culpæ et infirmitatem corporis* (*Suppl.*, q. 29, a. 5) (1).

c) L'huile d'olive guérit les blessures (Luc., X, 34) ou, du moins, elle calme la douleur (Is., I, 6). Sans doute, dans tous les sacrements, la grâce communiquée n'est pas seulement une grâce de sanctification, mais encore une grâce de guérison, puisqu'elle est donnée à l'homme tombé et affaibli par le péché ; mais c'est surtout dans l'Extrême Onction que cette grâce médicinale nous apparaît. Elle est nommée avec raison « *cœlestis medicina non solum animæ sed etiam corpori salutaris* » (Rit. Rom.) ; et, dans les prières de la bénédiction, l'huile des malades est appelée « *unguentum cœlestis medicinæ* » (Pontif. Rom.). En outre, par ses propriétés ou par ses effets, l'huile indique que la guérison par « l'onction spirituelle » à la fin de la vie doit être parfaite et douce. *Spiritualis sanatio, quæ in fine adhibetur, debet* esse perfecta, *quia post eam alia non relinquitur, et* lenis, *ut spes, quæ exeuntibus est maxime necessaria, non frangatur, sed foveatur. Oleum autem* lenitivum *est et* penetrativum usque ad intima *et etiam* diffusivum. *Et ideo quantum ad utrum-*

---

(1) Sacramentum extremæ unctionis est nobilius quam sacramentum pœnitentiæ, quia est consummativum atque ultimo perfectivum pœnitentiæ et subvenit homini in majori debilitate constituto, vehementius impetito ab hoste magisque periclitanti de salute animæ, cui proinde valentius ac præstantius subsidium adhiberi debeat (Esparza, l. 10, q. 99).

que prædictorum est conveniens materia hujus sacramenti (*Suppl.*, q. 29, q. 4). Sans doute encore, les œuvres de pénitence imposées par le confesseur ou faites librement par le pécheur « guérissent les restes des péchés et, par les actes des vertus contraires, effacent les mauvaises habitudes contractées par une vie coupable » (Trid., sess. 14, cap. 8) ; et, ainsi, l'inclination au bien remplace peu à peu l'attachement au mal ; mais le malade n'est plus en état de pratiquer ces œuvres satisfactoires. Le Seigneur a donc institué, pour le temps de la maladie et pour l'article de la mort, un sacrement spécial destiné à produire l'entière guérison de l'âme. *Infirmitates spirituales per pœnitentiam sunt curandæ, prout pœnitens per opera virtutis, quibus satisfaciendo utitur, a malis retrahitur et ad bonum inclinatur. Sed quia homo vel per negligentiam aut per occupationes varias vitæ aut etiam propter temporis brevitatem aut propter alia hujusmodi defectus suos in se perfecte non curat, salubriter ei providetur, ut per sacramentum extremæ unctionis* curatio compleatur *et a reatu pœnæ temporalis liberetur, ut sic nihil in eo remaneat, quod in exitu animæ a corpore eam possit a perceptione gloriæ impedire* (S. Thom., *c. Gent.*, iv, 73).

d) L'onction faite avec l'huile ranime le corps ; elle rend les membres plus élastiques et plus souples ; aussi les lutteurs avaient-ils coutume de recourir à ce moyen. L'huile symbolise donc la grâce de notre sacrement, en tant que cette grâce est un remède fortifiant qui ranime l'homme fatigué et épuisé par le pèlerinage de la vie : qui lui permet, malgré tous les obstacles, de remporter la victoire, d'achever sa course et d'entrer heureusement dans la patrie céleste. En voulant que ses enfants accablés par la souffrance sur leur lit de mort reçoivent l'onction de l'huile sainte, le Seigneur les protège de sa droite, il les soutient de son bras puissant, afin que l'ennemi ne puisse rien contre eux et qu'il soit dans l'impossibilité de leur nuire (Ps. lxxxviii, 21-23). Dans sa miséricorde, le Seigneur se tient à leur côté au milieu des assauts de l'adversaire ; et, par le combat et la victoire, ils deviennent dignes de la récompense du ciel.

e) L'onction de l'huile était un signe de fête et d'allégresse (Ps. xxii, 7 ; ciii, 15). Le sacrement de l'Onction réjouit le cœur du malade en réveillant la joyeuse et consolante espérance. Or, celui qui se réjouit dans l'espérance, est patient dans les maux et persévérant dans la prière (Rom., xi, 12).

f) L'huile donne au visage l'éclat de la douceur et de la joie (Ps. ciii, 15 ; Prov., v, 3). C'est là un symbole de la pureté d'âme et de cœur que le mourant doit posséder pour contempler Dieu dans la lumière de la gloire. *In unctione datur gratia ad*

resistendum diabolo, ne possit detinere, et ad hoc necessaria est bona conscientia, et oleum nitens *significat* bonam conscientiam (S. Bonav., iv, dist. 23, a. 1, q. 3).

4. — L'huile des infirmes validement bénite n'est pas seulement « le signe sacré d'une chose sacrée » : elle possède une certaine vertu sanctifiante. *Oleum est signum, et* oleum consecratum « *signum est sacrum rei sacræ* », *quod non tantum habet significationem, sed etiam quoddam genus causalitatis per benedictionem* (S. Bonav., iv, dist. 23, a. 1, q. 3). Toutefois le sacrement lui-même n'existe qu'autant que le prêtre oint le malade en récitant la prière prescrite (1). Le nom donné à ce sacrement l'indique bien, puisque le mot *onction (unctio)* veut dire onction avec l'huile sainte. *Oleum consecratum non est sacramentum, sed ad sacramentum ordinatum. Et ratio hujus est, quia non habet nec* perfectam significationem *nec* sanctificationem, *quousque applicetur infirmo et superveniat sacerdotalis oratio; tunc enim significatur gratia intus ungens et tunc est primo præsens, non ante : et ideo non est simile de corpore Domini, ubi in prima sanctificatione fit conversio, et post non additur ulterior sanctificatio, quæ novam introducat virtutem* (S. Bonav., iv, dist. 23, a. 1, q. 3).

De même que, dans le Baptême, il faut que l'eau « coule » sur celui qui reçoit le sacrement ; de même, ici, pour que le sacrement existe, il faut une véritable onction (*unctio*) faite sur le malade. L'apôtre S. Jacques (v, 14) veut une onction proprement dite ; mais il ne précise point de quelle manière (par friction ou par effusion) ni sur quelles parties du corps l'onction doit être faite. Il est très vraisemblable que le Sauveur, en instituant notre sacrement, a prescrit seulement une onction véritable et proprement dite, en laissant à son Église le soin de déterminer le mode rituel. Cette opinion s'appuie surtout sur ce fait, que l'histoire atteste une extrême diversité dans la pratique de l'Église relativement au nombre et à la place des onctions (2).

---

(1) Aliqui voluerunt dicere, quod materia in hoc sacramento est oleum, sed consecratio episcopalis superveniens facit esse *sacramentum*, sed *inunctio* consequens est sacramenti *usus* sive *dispensatio*. — Sed quoniam istud repugnat nominationi sacramenti et etiam communi opinioni, ideo melius dicatur, quod sicut aqua in baptismo est elementum, sic in confirmatione chrisma et in unctione oleum consecratum ab episcopo (S. Bonav., iv, dist. 23, a. 1, q. 3).

(2) Non una est nec fuit olim tum latinarum, tum græcarum ecclesiarum praxis circa corporis partes, quibus unctio applicetur (Juenin, *dissert.* 7, q. 3. c. 2). — Nullius determinatæ partis inunctio requiritur ad

D'accord avec le décret d'Eugène IV (PRO ARMENIS — DENZINGER-STAHL, n. 595), le Rituel Romain prescrit cinq (ou sept) onctions. En effet, il faut oindre le malade « sur les yeux (*in oculis*), à cause de la vue, sur les oreilles (*in auribus*), à cause de l'ouïe, sur les narines (*in naribus*), à cause de l'odorat, sur la bouche (*in ore*), à cause du goût ou de la parole, sur les mains (*in manibus*), à cause du toucher (1), sur les pieds (*in pedibus*), à cause de la marche, sur les reins (*in renibus*) comme siège de la concupiscence. *Quinque corporis partes præcipue ungi debent, quas veluti sensuum instrumenta homini natura tribuit, nempe oculi, aures, nares, os et manus: attamen pedes etiam et renes ungendi sunt; sed renum unctio in mulieribus honestatis gratia semper omittitur atque etiam in viris, quando infirmus commode moveri non potest* (RIT. ROM., tit. 5, cap. 1, n. 15). C'est avec toute raison que les organes des sens extérieurs reçoivent l'onction, puisque l'exercice de ces sens est souvent l'occasion de fautes ou même l'instrument du péché (2). Ainsi, le remède spirituel est appliqué à la racine même et aux instruments de la faute. *Sicut medicatio corporalis adhibenda est ad infirmitatis originem, ita hæc unctio illis partibus corporis adhibetur, ex quibus infirmitas peccati procedit, sicut sunt instrumenta sensuum et manus et pedes, quibus opera peccati exercentur, et secundum* quorumdam *consuetudinem etiam renes, in quibus vis libidinis viget* (S. THOM., *c. Gent.*, IV, 73).

Évidemment, en ce qui concerne l'onction (ou les onctions), le ministre du sacrement doit s'en tenir exactement au rite prescrit par l'Église, car, très certainement, ce rite contient tout ce que le Seigneur a voulu et institué, c'est-à-dire tout ce qui est essentiel et tout ce qui suffit pour la validité du sacrement. Or,

---

essentiam hujus sacramenti, sed sufficit, dummodo inungatur aliqua pars notabilis corporis humani. Nulla enim est assignabilis pars in corpore humano, quæ non fuerit omissa in uno vel altero Rituali. Ergo quum non possit supponi, omissa esse essentialia sacramenti, dicendum est, nullam esse determinatam partem corporis humani pro materia essentiali hujus sacramenti, sed sufficere, dummodo corpus humanum inungatur in aliqua parte notabili (AMORT, *De sacr.*, *extr. unct.*, quærit. 18).

(1) C'est seulement au sens actif que les mains sont l'organe du toucher ; au sens passif cet organe est le corps tout entier. — Licet tactus toto sit corpore diffusus, familiaris tamen et præcipua tangendi instrumenta sunt manus (ESTIUS, IV, dist. 23, § 14).

(2) Quum nihil sit in intellectu quod prius non fuerit in sensu, hinc fit, ut omnia peccata et tentationes originem aliquo modo trahant ex aliquo sensu, atque ita per sensationem et corroborationem omnium sensuum satis significatur sanatio et corroboratio totius hominis (CONINCK, dist. 19, dub. 3, n. 8).

dès le moyen âge, on a discuté cette question : l'onction des cinq sens est-elle essentiellement requise pour notre sacrement (1) ? Quant à l'onction des pieds et des reins, on est unanime à déclarer qu'elle n'est point essentielle. L'opinion autrefois très répandue, que les cinq onctions (une sur chacun des cinq organes des sens) appartiennent à l'essence du sacrement en vertu de l'institution divine, ne repose sur aucune raison solide, et, d'autre part, elle n'est point d'accord avec les faits historiques (2). Les anciens livres liturgiques prouvent que l'onction sacramentelle des infirmes s'est faite de différentes manières. *Diversarum ecclesiarum et ordinum diversus est usus, quia in quibusdam ecclesiis unguntur loca plura et in quibusdam pauciora* (ALBERT M., IV, dist. 23, a. 16). On faisait l'onction, par exemple, sur le sommet de la tête, sur le front, sur les joues, sur les tempes, sur le cou, sur la gorge, sur la poitrine, sur la épaules (Cfr. BERTI, l. 35, c. 5. — JUENIN, *Dissert.*, 7, q. 3, c. 2). En plusieurs églises, l'onction se faisait sur une seule partie du corps, par exemple la poitrine ou la tête. *Sacerdos perungat infirmum de oleo sanctificato cruces faciendo in collo et gulture et inter scapulas et in pectore, seu in loco, ubi plus dolor imminet, amplius perungatur*... Multi *sacerdotum infirmos perungunt insuper in quinque sensus corporis... In omnibus ergo his membris crucem faciant et oleo sacrato* (SACRAM. GREGOR., éd. Menard, p. 235-236). Les Grecs font l'onction sur le front, le menton et les deux joues, la poitrine, les mains et les pieds (ARCUDIUS, l.

---

(1) Haud difficulter omnes doctores admittunt, quinque sensuum unctiones necessarias esse necessitate *præcepti*, sed dissentiunt et disputant num etiam necessariæ sint necessitate *sacramenti*. Antiquiores scholastici existimarunt, omnes pertinere ad substantiam et integritatem sacramenti, quod ex singulis tanquam ex suis partibus essentialibus constitui atque integrari sunt opinati. — Alii ex adverso validum censent extremæ unctionis sacramentum, si vel una tantum inungatur corporis pars, unica prolata forma universali omnes sensus complectente. Huic opinioni validissimum fundamentum præbet diversa in unctionum numero disciplina... Majus adhuc argumentum huic eidem opinioni suppeditant recentiora peculiarium ecclesiarum ritualia unicam unctionem fieri permittentia, si omnes perfici nequeant (BENED. XIV, *De syn. Diœc.*, l. 8, c. 3, n. 2-4. — Cfr. SYLVIUS, *Suppl.*, q. 32 : a. 6, quærit. 2).

(2) Plurium partium inunctionem *tantum ex præcepto ecclesiæ* necessariam esse inde colligimus, quod B. Jacobus simpliciter scribat « *ungentes eum* », quemadmodum ex Christi verbis « *baptizantes eos* » immersionem unicam aut lotionem aspersionemve unius membri novimus sufficere. Idem suadet usus ecclesiarum varius, plures aut pauciores partes inungentium (MUNIER, *De sacr. extr. unct.*, c. 1, a. 2, n. 315). — Ut asserantur quinque unctiones sensuum *necessariæ simpliciter*, non videtur ulla sufficiens auctoritas (ARRIAGA, disp. 53, sect. 2, n. 18).

5, c. 7). Il n'y aurait pas une telle diversité dans la discipline de l'Église si Jésus-Christ avait institué, comme essentiellement nécessaire, la quintuple onction des sens externes. Il en ressort donc que, pour la validité du sacrement, il suffit d'une seule onction faite au malade, en supposant toujours, bien entendu, une formule qui exprime complètement ce que le Sauveur a voulu dans ce sacrement. *Valet quoad substantiam sacramentum extremæ unctionis etiamsi una tantum corporis pars, sed cum forma universali, fuerit inuncta* (Juenin, *dissert.*, 7, q. 3, c. 2). Pour que le sacrement existe par une seule onction, il faut, dès lors, résumer dans une seule formule générale ce que renferme et exprime notre quintuple formule (*indulgeat tibi Dominus quidquid deliquisti* — avec ou sans l'addition : *per sensus*).

5. — Bien que, d'après le rite actuellement en usage dans l'Église d'Occident, l'Extrême Onction se donne par cinq onctions dont chacune est accompagnée de sa formule, il n'y a là, toutefois, qu'un seul sacrement ou un seul signe efficace de la grâce. Il faut, par conséquent, que les diverses onctions soient faites sans interruption notable. *Licet hoc sacramentum perficiatur multiplici unctione et multiplici enuntiatione formæ, omnes tamen unctiones constituunt unum tantum numero sacramentum* (Esparza, l. 10, q. 97). C'est seulement avec la dernière onction que le sacrement est validement achevé (1). La raison n'en est point qu'une onction multiple soit, en elle-même, absolument nécessaire, mais parce que la formule d'administration, qui doit conclure le sacrement, n'est complète que par l'onction du dernier des cinq sens. C'est la signification même de la forme qui fait que, dans le rite romain, l'onction des cinq sens appartient de fait à l'essence de notre sacrement (2). Nous trouvons quelque chose de semblable dans le Baptême. Là, une seule immersion ou effusion est nécessaire : si l'on fait trois effusions, toutes les trois concourent à la constitution essentielle comme à l'efficacité du sacrement ; à condition que la forme du Baptême ne s'achève qu'avec la troisième effusion.

Puisque le sacrement ne peut exercer son efficacité avant

---

(1) Essentia et valor hujus sacramenti tunc primum datur, quum primum existit quinta unctio cum expressione ultimi sensus ex parte formæ (Esparza, l. 10, q. 98).

(2) Singulæ unctiones et formæ iis respondentes non habent perfectam significationem, donec ultima unctio ejusque forma sit completa. Et quamvis singulæ videantur habere perfectam significationem partialem, hæc tamen non est sacramentalis, nisi prout illæ unum integrum sacramentum cum aliis constituunt et consequenter nec prius ullum effectum habent (Coninck, disp. 19, dub. 3, n. 12).

d'avoir été administré complètement, il en résulte que l'effet de l'Extrême Onction — accroissement ou collation de la grâce sanctifiante (et remise des péchés) — ne peut avoir lieu qu'après la cinquième onction accompagnée de sa formule (1). *Effectus gratiæ habitualis et sanctificantis datur in eo instanti, in quo primum essentialiter perfectum est hoc sacramentum, nimirum quamprimum quinque illæ unctiones cum suis formulis perficiuntur* (TANNER, disp. 7, q. 1, dub. 2, n. 39. — Cfr. *Suppl.*, q. 30, a. 1, ad. 3). Les autres opinions — par exemple, que la grâce est donnée aussitôt après la première onction ou qu'à chaque onction successive le malade reçoit un nouveau degré de grâce — ces opinions ne sont point admissibles parce qu'elles reposent sur une conception erronée de l'essence et de l'unité de notre sacrement. L'Extrême-Onction ne peut, sous ce rapport, être comparée à l'Eucharistie ou à l'Ordre (2). *Non est unum tantum unitate* collectionis, *sicut dicitur unum sacramentum ordinis; non unitate tantum* compositionis, *sicut est unum sacramentum eucharistiæ* (AVERSA, *De sacr. extr. unct.*, sect. 5).

6. — Il suffit d'une très petite quantité d'huile pour que l'onction des infirmes soit donnée validement. *Quævis minima etiam gutta olei ad veram unctionem aliquantæ partis corporis sufficit* (TANNER, disp. 7. q. I, dub. I, n. 16). — D'après les prescriptions de l'Église, l'onction des organes des sens doit se faire avec le pouce trempé dans l'huile sainte, et en forme de croix. *Intincto pollice in oleo sancto sacerdos in modum crucis ungit infirmum* (RIT. ROM. tit. 5, cap. 2, n. 8). Dans ce contact du malade il n'y a aucun danger de contagion; dès lors on ne voit pas pourquoi il serait à propos de se servir d'un instrument (baguette. — CAPELLMANN, *Pastoralmedicin*, 10e édit., p. 154). La forme de la croix pour l'onction n'est point, ici, essentiellement nécessaire, comme elle l'est dans la Confirmation ; mais on voit

---

(1) Sacramentum extremæ unctionis est unum unitate indivisionis, ita sc. ut ejus practica significatio sive virtus collativa effectus non intelligatur nisi tota simul, quando perficitur ultima unctio, et tunc indivisim conferat totum suum effectum, loquendo specialiter de gratia sanctificante, quia alii effectus divinorum auxiliorum et interdum sanitatis corporalis, dispensantur a Deo pro opportunitate, sicut similis effectus in aliis sacramentis. Sic ergo de facto unum est hoc unctionis sacramentum constans tot unctionibus in illis partibus corporis (AVERSA, *De sacr., extr. unct.*, sect. 5).

(2) Potest reddi congrua differentia inter utrumque sacramentum, quia in confirmatione ungitur quis ut Christi miles ad portandam et confitendam ejus crucem coram regibus et tyrannis, per hanc vero unctionem solum ungitur per modum medicinæ ad recuperandam salutem (SUAREZ, disp. 40, sect. 2, n. 3).

facilement la convenance. La croix n'est pas seulement la source de la grâce sacramentelle et le salut contre les attaques du démon ; elle est aussi le signe du triomphe et de la victoire sur la mort et sur l'enfer. l'« unique espérance » (*spes unica*) du mourant. Pour les prêtres, l'onction des mains se fait à l'extérieur et non à l'intérieur, parce que ces mains ont, dans l'ordination, reçu l'onction de l'huile des catéchumènes (1). *Sacerdotibus manus non inunguntur interius sec exterius* (RIT. ROM., tit. 5, cap. 2, n. 9. Cfr. BERTI, l. 35, c. 5, thes. 4). — L'onction sur la bouche doit, autant que possible, se faire *compressis labiis* (sur les lèvres fermées). — Le prêtre qui fait l'onction doit, en même temps, dire la formule correspondante à cette onction ; et lorsqu'il s'agit d'un sens dont l'organe est double (vue, ouïe, etc.), achever la formule avec la double onction. Comme l'*Amen* de la formule de l'onction n'est point précédé de la lettre ℟ imprimée en rouge, ce n'est pas le malade ni le servant, mais le prêtre lui-même qui doit dire cet *Amen*, tandis que, dans la Confirmation, l'*Amen* de la forme du sacrement est dit par celui qui reçoit la Confirmation.

§ 4. — Forme de l'Extrême Onction.

1. — Il faut pour l'Extrême Onction, comme pour les autres sacrements, que le signe extérieur soit composé de la matière et de la forme. Le sacrement n'existe et n'est complet que par les paroles qui accompagnent l'onction des infirmes et en précisent le but. *Forma verbi est de integritate hujus sacramenti — forma, inquam, verbi, secundum quod est expressiva orationis fidei* (S. BONAV., IV, dist. 23, a. I, q. 4. — Cfr. *Suppl.*, q 29, a. 7). — Il est évident que cette forme sacramentelle vient de Jésus-Christ, auteur des sacrements : elle vient de lui du moins quant au sens, mais non point quant au texte même ; c'est ce que prouve la diversité des formes usitées autrefois. *Formam sacramenti*

---

(1) Inungitur sacerdoti manus in parte exteriori, ut si sensibus in illo actu sacerdos valeat, *advertat dignitatem suam*, per quam ab aliis quibuscumque distinguitur et sic peccatorum suorum a manibus suis commissorum pœniteat, quarum manuum usum habitum in consecratione et tactu divini corporis Christi ad alium usum convertere non debuerat. De facto manus sacerdotis omni veneratione dignæ sunt tum ob sacram unctionem, quam ob familiarem tactum sanctissimæ eucharistiæ (BARUFFALDUS, *ad Rit. Rom.* tit. 27, § 16).

extremæ unctionis non esse a Christo Domino institutam in specie infima, *ut aiunt, h. e. certis verbis præscriptam, theologi omnes admittunt atque ex diversis formulis etiam in ecclesia latina in illius administratione usurpatis evidenter demonstratur* (BENED. XIV, *De Synod. Diœc.*, l. 8, c. 2, n. 2). Ces divergences dans les formules approuvées par l'Église ne peuvent porter que sur des choses accidentelles, puisque, pour l'essentiel, elles répondent à l'institution faite par le Sauveur et s'accordent parfaitement sur le point capital. *Secundum id quod est necessarium et essentiale sacramento, eamdem oportet esse formam; sed forma verbi non est necessaria ratione vocis exterioris sed prout est expressiva verbi interioris* (S. BONAV, IV, dist. 23, a. I, q. 4)(1). — La différence qu'il y a entre la forme « déprécative » et la forme « indicative » ne constitue même pas une différence essentielle. Alors même que, grammaticalement ou matériellement, la forme est simplement indicative, c'est toujours, pour le sens ou formellement, une prière faite « au nom du Seigneur », « la prière de la foi » (2). Les Pères appellent parfois la formule de la consécration eucharistique « une prière. » C'est donc avec toute raison que nombre de théologiens enseignent que notre sacrement peut être validement administré, en employant une formule indicative (3). Et, de fait, de telles formules ont été autrefois en usage dans l'Église (4). Voici, par exemple, une

---

(1) Quoniam nulla fit *sententiæ* immutatio, constat eamdem ab omnibus formam religiose servari (CAT. ROM., p. 2, c. 6, q. 6). — Formæ sacramentorum sunt immutabiles quoad sensum ex voluntate Christi necessario exprimendum, non etiam grammaticaliter et quoad sonum verborum. Quum enim Christus non tam sono quam sensui verborum vim causandi gratiam alligaverit, ad substantiam sacramenti sufficit, si minister ejusmodi verbis utatur, quæ sensum a Christo intentum exprimunt, seu deinde verba illa hoc vel alio modo efferantur, ut patet in forma baptismi, quam latini active, Græci passive, utrique tamen eodem sensu efferunt (PRILESZKY, *De extr. unct.*, n. 2, n. 371).

(2) Sacramentalis forma, etiamsi per modum indicativum proferatur, solet a Patribus vocari oratio. Ergo quamvis in hoc sacramento proferatur forma per modum indicativi, sufficiens erit ad illud Jacobi salvandum « *Orent super eum* » (BECANUS, cap. 27, q. 4).

(3) Theologorum sententia, quæ tenet, formam hujus sacramenti olim fuisse expressam verbis indicativi modi et consequenter etiamnum formam absolutam, si adhiberetur, validam futuram fore, nulla censoria nota perstringi debet ac magna probabilitate defenditur (BERTI, l. 35, c. 6, prop. 2).

(4) Non unus fuit apud omnes ecclesias formæ hujus sacramenti concipiendæ modus. Apud quasdam enim concipiebatur modo indicativo; apud quasdam modo partim indicativo, partim deprecativo : apud plerasque modo pure deprecativo (GOTTI, tr. 11, q. 1, dub. 3, § 2. — Cfr.

formule regardée comme ambrosienne : *Ungo te oleo sanctificato in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, ut more militis uncti præparatus ad certamen aereas possis superare potestates* (Cfr. S. BONAV., IV, dist. 23, a. 1, q. 4). Puis donc qu'avec la permission ou l'approbation de l'Église les paroles de la forme ont été employées *modo enuntiativo*, on ne saurait contester la validité du sacrement ainsi administré (Cfr. JUENIN, diss. 7, q. 4) (1).

2. — Toutefois, la formule déprécative est plus convenable et, par conséquent, depuis bien des siècles, elle est seule prescrite et employée dans toute l'Église pour l'administration de l'Extrême Onction. *Forma hujus sacramenti est* oratio deprecativa, *ut patet per verba Jacobi et ex usu romanæ ecclesiæ, quæ solum verbis deprecativis utitur in collatione hujus sacramenti* (*Suppl.*, q. 29, a. 8). La forme employée dans l'Église occidentale est la prière consacrée par l'usage (*solemnis illa precatio*), qui accompagne chacune des onctions. *Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus quidquid per visum (auditum, odoratum, gustum et locutionem, tactum, gressum, lumborum delectationem) deliquisti*. Sont seuls nécessaires absolument les mots qui désignent l'essence du sacrement (*per istam unctionem*), ses effets (*indulgeat*), le sujet (*tibi*), et la source de la grâce sacramentelle (*Dominus*). La désignation de chacun des sens, la désignation même des sens en général manquent complètement dans des formules en usage (par exemple chez les Grecs) : on ne peut donc les regarder comme essentielles. Le mot « *indulgeat* » doit être pris au sens le plus entier, sans aucune restriction : dès lors, sans même ajouter « *quidquid deliquisti* », il exprime bien les effets propres de notre sacrement (2). *Quamvis non constet, quæ verba sint essentialia, probabilius tamen videtur, quod hæc :* « Per istam unctionem indulgeat tibi Dominus ».

DUHAMEL, *De extr. unct.*, dissert. 2, c. 1 ; AMORT, *De sacr. extr. unct.*, quær. 21).

(1) Forma extremæ unctionis hodie ubique terrarum est deprecativa, olim tamen salva sacramenti substantia etiam verbis indicativis aut mixtis concepta in usu fuisse videtur (PRILESZKY, *De extr. unct.* n. 2, n. 364),

(2) Hic non qualiscumque petitur peccatorum indulgentia, sed perfecta quantum ad eorum effectus et ut culpam remittat et aliquam subinde faciat pœnæ remissionem : præterea ut et peccatorum reliquias et languores abstergat, insuper et infirmitatibus corporis (nam etiam illas ex peccatis contrahimus) medeatur. Hæc namque omnia amplitudo verbi « *indulgeat* » comprehensim significat (DOM. DE SOTO, IV, dist. 23, q. 1, a. 4).

Sic enim exprimitur actus dicendo : *per istam unctionem*, *et* causa principalis : *Deus et* subjectum : *tibi et* effectus : *indulgentia. Expressio misericordiæ non videtur essentialis, quia significatur in verbo indulgendi, uti et illud*: quidquid deliquisti, *quod proinde nec videtur ita necessarium exprimi, ut si contingat omitti, sacramentum sit irritum* (SYLVIUS, *Suppl.*, q. 29, a. 9. — Cfr. SAINTE-BEUVE, disp. 4, a. 3 ; DIANA ; tom. 2, tr. 4, resol. 14).

3. — Bien que la formule d'administration présente, non seulement par son sens, mais encore par ses expressions, le caractère d'une prière (*precationis modo continetur, precatione quadam absolvitur* — CAT. ROM.), ce n'est pas une simple prière mais une partie constitutive essentielle d'un sacrement efficace *ex opere operato.* Si le sujet du sacrement n' « oppose pas un obstacle », l'effet est donc produit aussi infailliblement que si les paroles étaient prononcées sous la forme impérative (1).

Les raisons ne manquent pas pour démontrer que la forme déprécative convient tout particulièrement dans l'administration de notre sacrement (2). *a*) Cette forme répond manifestement à l'exhortation de l'apôtre (JAC., V, 14-15). Sans doute, les expressions employées par saint Jacques (*orent*, *oratio*) n'excluent point une forme indicative, mais elles recommandent et insinuent davantage le caractère d'une prière donné à la forme du sacrement pour constituer l'acte, c'est-à-dire l'onction, dans son être

(1) Christus hoc ipso quod orationem pro forma sacramenti assumpserit, ei sua merita alligavit ita, ut quoties ea a legitimo ministro cum debita intentione materiæ conjuncta fuerit, gratiam animæ sanativam in non ponente obicem infallibiliter operetur (PRILESZKY, *De extr. unct.*, a. 2, n. 370). — Quum *illa deprecatio sit propter institutionem Christi efficax, quando dicitur* : « indulgeat *tibi Dominus* », *sacerdos et rogat indulgentiam et significat illam conferri, perinde atque si diceret :* « accipe *indulgentiam a Domino* » (SYLVIUS, *Suppl.*, q. 29, a. 8).

(2) Cur hoc sacramentum præ cæteris omnibus precatoriam habeat formam, hæ reddi possunt rationes. — *Una*, quia qui suscipit hoc sacramentum quum sit propriis viribus jam destitutus, non corporis tantum, sed et animi, quem morbus plerumque etiam afficit, maxime indiget tum sacerdotis tum aliorum orotionibus adjuvari. — *Secunda*, quia quum migret ex hac vita jamjam sistendus tribunali justitiæ divinæ, plane convenit, ut cum sacerdos tanquam ecclesiæ minister per orationem misericordiæ Dei commendet. Ob quas rationes non solum forma precatoria est, sed et aliæ multæ precationes veteri more ecclesiæ adhibentur, quibus adstantes fideles excitentur et admoneantur, ut infirmum fratrem velut statim migraturum precibus adjuvent ac Deo commendent. — *Tertiam* rationem adfert Catechismus Romanus, ideo precatione formam confici, ut eum effectum, quem hujus sacramenti vis constanti et perpetuo ordine efficere non solet, i. e. sanitatem corporis aut morbi levamen, a Dei benignitate precando impetremus (ESTIUS, IV, dist. 23, § 10).

sacramentel. Du reste, l'intention de l'apôtre est bien que d'autres prières précèdent et suivent l'administration du sacrement. — *b*) L'Extrême Onction est destinée à ceux qui sont dangereusement malades, à ceux là donc qui, d'ordinaire, souffrent non seulement dans leur corps, mais aussi dans leur âme et qui sont accablés spirituellement. Dans cet état d'extrême nécessité, ceux qui reçoivent notre sacrement ont un rigoureux besoin de la miséricorde divine et de l'assistance d'autrui. Il est donc fort expédient que le prêtre recommande le malade à la miséricorde de Dieu et implore pour lui la bonté divine, non seulement par d'autres prières mais encore par la forme même du sacrement : *per... suam piissimam misericordiam.* « Il est dans la condition de l'homme d'obtenir, par la voie de la prière et de l'intercession, ce qu'il espère d'un autre, surtout d'un plus puissant que lui » (S. Thom., *Compend. theolog.*, cap. 248). — *c*) La différence qu'il y a entre le sacrement de la Pénitence et celui de l'Extrême-Onction est convenablement indiquée par la différence que présentent entre elles les deux formules (1). Dans le sacrement de la Pénitence, nous voyons à côté de la miséricorde, la justice divine et le ministre apparaître comme un juge, puisque le pénitent doit, selon ses forces, coopérer à sa résurrection spirituelle et à la guérison des blessures de son âme. Mais l'Extrême Onction est comme le complément de la Pénitence pour les infirmes que leur état de faiblesse empêche de produire de tels actes. Là, c'est la seule miséricorde du divin médecin des âmes qui intervient ; c'est lui qui guérit nos blessures, non point avec le mordant du vin, mais avec l'huile de l'onction de la grâce (2). Et c'est ce qu'indiquent et la forme et la matière de notre sacrement. *Unctio olei significat unctionem sive gratiam*

---

(1) Causæ, cur forma debeat esse deprecatoria, variæ assignantur, sed illa videtur præcipua, quia hoc sacramentum est complementum sacramenti pœnitentiæ et quasi pœnitentia quædam infirmorum, qui non possunt jam facere opera pœnitentiæ. Idcirco hoc interest inter hæc duo sacramenta, quod in sacramento pœnitentiæ requiritur confessio et satisfactio et proinde opera laboriosa ex parte suscipientis sacramentum : unde ibi est justitia et misericordia ; in hoc autem sacramento est *sola Dei misericordia*, et ideo dicitur : « *Indulgeat* tibi Dominus ». Itaque ad significandum, in hoc sacramento esse remissionem ex *sola* misericordia, utimur *prece* (Bellarm., *De extr. unct.*, c. 7).

(2) Non immerito pœnitentiam, cujus vel ipsum nomen pœnam, laborem crucemque significat, acre et mordax vinum esse dixeris, quod pius Samaritanus vulneribus curandis infundit : sed quis neget, extremæ unctionis sacramentum adhibere oleum, quo leniantur et foveantur vulnera et in moriente homine integra sanitas animæ recuperetur ? (Gonet, *De extr. unct.*, præfatio).

Spiritus Sancti lenientis animam et a peccatis peccatorumque reliquiis eam expiantis (SYLVIUS, *Suppl.*, q. 29, a. 8).

4. — Les mêmes raisons qui expliquent comment il convenait que la forme de l'Extrême-Onction eût le caractère d'une prière, montrent aussi pourquoi tant d'autres prières accompagnent l'administration du sacrement. C'est un précieux avantage pour le malade, une grande consolation pour lui, que l'Église l'assiste de sa puissante intercession et que les fidèles recommandent si instamment sa vie et son salut à la miséricorde divine.

Les trois oraisons qui précèdent l'onction sacramentelle ont un caractère de généralité, sans rapport spécial avec le sacrement. Elles invoquent la bénédiction de Dieu et sa protection sur la demeure du malade et sur ceux qui l'habitent : que l'entrée du prêtre dans cette maison apporte à tous le bien-être, que l'esprit mauvais en soit banni, que les saints anges y veillent constamment. Un court exorcisme, au nom de la Sainte Trinité et par l'intercession de l'Église triomphante, écarte du malade la puissance du démon. Les trois signes de croix faits alors sur le malade sont aussi — le texte l'indique (*per impositionem manuum nostrarum*) — une sorte d'imposition des mains. — Après les onctions, le prêtre récite encore trois oraisons, mais elles se rapportent spécialement au malade. En rappelant les paroles de saint Jacques, il demande pour l'infirme toutes les grâces que le Seigneur a promises par le sacrement de l'Extrême Onction: le pardon des fautes, le rafraîchissement et la vigueur, la guérison de toutes les faiblesses et blessures de l'âme et du corps, un entier rétablissement.

En parfaite harmonie avec la forme elle-même, tout le rite du sacrement montre que l'Extrême Onction est comme le complément de la Pénitence : Le prêtre se sert de l'étole violette ; la « confession générale » (*confiteor*) avec l'absolution du malade (*misereatur* tui... *tribuat* tibi...) précède l'onction ; quand la chose est possible, les assistants récitent, pendant les onctions, les psaumes de la pénitence et les litanies des saints, pour que le malade, par des sentiments de contrition et par l'intercession des bienheureux du ciel, participe plus abondamment, au moyen du sacrement, aux mérites de Jésus-Christ.

§ 5. — Ministre de l'Extrême Onction.

1. — D'après la disposition établie par le Sauveur, le sacrement de l'Extrême Onction ne peut être validement administré

que par le prêtre, mais par tout prêtre (1) (ou évêque) (2). Au point de vue de la validité du sacrement, le pouvoir de l'Ordre, qui a sa racine dans le caractère inamissible du sacerdoce, est absolument nécessaire, mais il est, d'autre part, une condition suffisante. Que les prêtres seuls puissent administrer notre sacrement, c'est un dogme de foi catholique, clairement démontré par l'Écriture et par la Tradition.

Pour accomplir l'acte décrit par l'apôtre, et qui est évidemment un acte producteur de la grâce, il faut appeler « les prêtres de l'Église » (*presbyteri ecclesiæ.* JAC., V, 14; Cfr. ACT., XX, 17). D'après le contexte, comme d'après le langage ordinaire du Nouveau Testament, par « prêtres de l'Église » on ne peut entendre que les chefs spirituels de la communauté chrétienne, c'est-à-dire ceux qui, par l'Ordre et la mission, ont le pouvoir et la charge de paître le troupeau confié à leurs soins (I PETR., V, 2. Cfr. FELTEN, *Apostelgeschichte,* pp. 230-234). Les πρεσβύτεροι mentionnés ici ne sont donc point « les anciens par l'âge dans chaque communauté » (*ætate seniores in quavis communitate*) ou « les principaux d'entre le peuple » (*primores in populo*), mais les évêques (*episcopi*) ou les prêtres ordonnés par eux par l'imposition des mains (*sacerdotes* — Cfr. TRID., sess. 14, cap. 3 et can. 4). Et le Concile de Trente déclare en même temps que le prêtre seul (solus *sacerdos*) est le propre ministre (*proprius minister*) de l'Extrême Onction.

2. — Le pouvoir d'administrer validement le sacrement de l'Extrême Onction est, en vertu de l'institution divine, tellement lié au pouvoir de l'Ordre sacerdotal, que l'Église ou le Pape ne peuvent jamais, même dans le cas de nécessité extrême, autoriser un diacre à donner notre sacrement. Il n'y a pas, dans toute l'histoire, un seul exemple d'une permission de ce genre (3).

---

(1) Certum est tanquam de fide tenendum, ministrum hujus sacramenti idoneum, qui unctionem perficiat et verba deprecationis proferat esse *solum presbyterum,* h. e. sacerdotem rite ordinatum, et quidem non solum de obligatione præcepti, sed maxime etiam de necessitate et valore sacramenti (MASTRIUS, disp. 6, q. 7, a. 1, n. 127).

(2) Dubitari nequit, an episcopi quum et ipsi presbyteri sint, valeant ægros unctione sacramentali delinire : imo et ad illos, nisi aliis ministeriis detenti essent, munus hoc pertineret, unde ad parochos attinet iisque absentibus ad presbyteros alios (BERTI, l. 35, c. 8, prop. 2).

(3) On ne saurait admettre l'affirmation de J. de Launoy († 1678) que, parfois, l'Église a confié à des diacres l'administration de notre sacrement. Ego, quum omnia in Launoio singulatim et accurate legissem, plurimum miratus sum eruditi viri confidentiam, qui sibimet persuaserit tanta monumentorum copia insipientibus fucum facere crassissimumque

Diaconus neque hujus sacramenti minister est neque illi hoc ministerium fuit ab ecclesia aliquando permissum (Berti, l. 35, c. 8, prop. 3). Lors donc qu'il est dit que des laïques ont fait des onctions aux malades, il faut entendre cela d'une onction extra-sacramentelle dans le but de guérir le malade. *Legitur in Legenda S. Genovefæ, quod ipsa inungebat oleo infirmos et curabat eos* (S. Bonav., iv, dist. 23, a. 2, q. 1). *Ægros vero jugiter oleo sacro delibutos sospites reddebat* (Bolland., 3 jan.). Innocent I répond à l'évêque Decentius (*ep.* 25, c. 8) que non seulement les prêtres, mais encore tous les fidèles peuvent se servir pour l'onction, de l'huile préparée par l'évêque (*oleo ab episcopo confecto non solum sacerdotibus, sed omnibus uti christianis licet in sua aut suorum necessitate inungendo*) (1). Ces mots doivent s'entendre non pas du ministre, mais de celui qui reçoit notre sacrement. *Participium illud* « inungendo » *non activa significatione, usurpatum fuit, sed* passiva. *ita ut sensus sit, non sacerdotes tantum, verum etiam fideles omnes sacra unctione deliniendos esse, quum infirmantur* (Berti, l. 35, c. 8).

3. — Ici, la juridiction est nécessaire pour que l'administration du sacrement soit licite, mais non pour qu'elle soit valide. D'après les lois ecclésiastiques, c'est le propre pasteur des âmes — évêque, curé, supérieur religieux, — qui a le droit et le devoir d'administrer l'Extrême Onction à ses inférieurs, ou de confier à d'autres cette administration (2). En cas de nécessité

---

errorem verbosissima loquacitate venditare. Enimvero in nullo ex productis a Launoio testimoniis minima exstat vocula, quæ unctionem extremam commemoret (Berti, l. 35, c. 8).

(1) Verba Innocentii communiter a doctoribus exponuntur de suscipiente, non de ministro : i. e. omnes christianos uti posse hoc sacramento illud suscipiendo et curando, ut sui suscipiant in necessitate, i. e. infirmitate, vocando nempe et inducendo presbyteros ecclesiæ. Quod totum clare sumitur ex sequenti contextu, ubi Pontifex explicare studet, sub nomine presbyterorum, qui debent hoc sacramentum ministrare, intelligi etiam episcopos (Aversa, *De extr. unct.*, sect. 10). — D'autres entendent ces mots de l'emploi extra-sacramentel de l'huile sainte, emploi qui aurait été permis même aux laïques. Videtur Innocentius nobis loqui de usu activo olei per episcopum benedicti, tam pro fidelibus non sacerdotibus, quam pro sacerdotibus, sed cum hoc discrimine, quod sacerdotes oleo illo uti possunt ad faciendum sacramentum, minime vero cæteri fideles non sacerdotes, unde colligimus, olim omnes fideles oleo per episcopum benedicto usos fuisse in suis et suorum infirmitatibus locum morbo affectum vel simpliciter frontem ungendo, sed absque omni forma sacramentali, ad modum, quo nunc tingere possunt et tingunt frontem vel alias corporis partes aqua benedicta (Simonnet, *De extr. unct.*, art. 6).

(2) Valide hoc sacramentum ministrat omnis et solus sacerdos : licite vero tantum sacerdos proprius aut alius cum illius facultate (Mezger, tr. 19, disp. 50, a. 2, § 3).

seulement, la permission n'est point requise, ou plutôt on doit toujours la regarder comme donnée par l'Église. *Non potest extrema unctio* licite *nisi a proprio pastore ministrari vel de ejus licentia, quia hoc spectat ad debitum regiminis modum et ordinatum exercitium potestatis* (AVERSA, *De extr. unct.*, sect. 10).

4. — D'après la doctrine et la pratique de l'Église, il est incontestable que notre sacrement peut être administré validement par un seul prêtre, c'est-à-dire sans que le concours d'autres prêtres soit nécessaire (1). *Sacerdos uno præsente clerico et etiam solus potest infirmum ungere* (ALEXANDER III, *Decr.*, l. 5, tit. 40, c. 14). La présence d'un seul prêtre suffit pour remplir la recommandation de l'Apôtre, d'appeler « les prêtres de l'Église », parce que, ici, le pluriel peut désigner le sacerdoce en général, la classe des prêtres. (Cfr. Luc., XVI, 14). *Inusitatum non est in sacris Litteris poni per figuram, quam* ἐναλλάγην *sive permutationem dicunt, pluralem numerum pro singulari* (BERTI, l. 3, c. 8). Mais, évidemment, il est très convenable que plusieurs prêtres assistent à cette sainte action et apportent au malade le secours de leurs prières (2). *Quia hoc sacramentum perfectæ curationis effectum habet et in eo requiritur copia gratiæ, competit huic sacramento, quod multi sacerdotes intersint et quod oratio totius ecclesiæ ad effectum hujus sacramenti coadjuvet, unde Jacobus dicit : « Inducat* presbyteros *ecclesiæ... et oratio fidei salvabit infirmum »* (v, 14-15). *Si tamen unus solus presbyter adsit, intelligitur hoc sacramentum perficere in virtute totius ecclesiæ, cujus minister existit et cujus personam gerit* (S. THOM., *c. Gent.*, IV, 73).

Les Orientaux et surtout les Grecs ont coutume de réunir sept prêtres ou du moins trois pour l'administration de l'Extrême Onction. En Occident, quand la chose était possible (3),

---

(1) Quamquam juxta variam ecclesiæ disciplinam ad inungendos infirmos aliquando plures presbyteri simul convenerint, attamen potest extrema unctio conferri ab *uno* tantum presbytero idque nec epistulæ Jacobi nec definitionibus ecclesiæ neque invariabili traditioni adversatur (BERTI, l. 35, c. 8, prop. 4).

(2) Quum S. Jacobus inducendos dicat ad ungendum presbyteros, plurali, qui genus potius hominum quam numerum significet, et id quod fieri possit, non quod fieri debeat : antiquitas tamen inde ad majorem solemnitatem majoremque orationum sacramentum comitantium vim plures sacerdotes adhibendi usum deduxit (DENZINGER, 1, 187).

(3) Etiam in ecclesia latina usus obtinuit, ut in conferenda extrema unctione plures advocarentur sacerdotes : modo tamen fixa consuetudine unus tantum adhibetur (GOTTI, tr. 11, q. 3, § 2).

c'était également l'usage autrefois de convoquer plusieurs prêtres. Il n'y a aucune difficulté à ce que l'un des prêtres administre le sacrement tandis que les autres apportent le concours de leurs prières (1). Mais, ici, les théologiens examinent une autre question. L'acte sacramentel lui-même peut-il être accompli par plusieurs prêtres simultanément ? La réponse presque unanime est que le sacrement n'existe qu'à la condition qu'un seul et même ministre fasse l'onction et récite en même temps la formule. *Requiritur ad valorem, ut unus idemque sacerdos ungat et verba proferat, nempe materiam et formam administret. Est res certa* (AVERSA, *De extr. unct.*, sect. 10). — Par contre, pour la validité du sacrement il n'est point nécessaire que toutes les onctions soient faites par le même prêtre : plusieurs prêtres peuvent se les partager, oindre les divers sens successivement ou simultanément, de même, par exemple, que le sacrifice eucharistique et le sacrement existent si un prêtre fait la consécration du pain et un autre la consécration du vin (2).

5. — Pour divers motifs et à différents points de vue il convenait que, outre les évêques, les prêtres, mais les prêtres seuls fussent les dispensateurs de notre sacrement. L'Extrême Onction ne pouvait, comme la Confirmation, être réservée aux seuls évêques (3) qui ne sauraient « se rendre auprès de tous les malades » (*ad omnes languidos ire non possunt* — INNOC. I, ep. 25, cap. 8). D'autre part, il ne convenait pas moins d'exclure de l'administration de ce sacrement tous ceux qui ne sont pas prêtres (4). Les mains du prêtre ont reçu l'onction et peuvent

---

(1) Debet ex obligatione saltem præcepti unicus esse minister, qui totum hoc sacramentum in unoquoque infirmo perficiat nec per se liceret, seclusa necessitate, plures sacerdotes concurrere, qui per partes illud præstarent (AVERSA, *De extr. unct.*, sect. 10).

(2) Potest hoc sacramentum a pluribus sacerdotibus valide confici in hoc sensu, ut sc. unus duas vel tres efficiat unctiones et totidem proferat formas, et alter alias compleat eodem modo usque ad quintam, et hoc fieri potest vel simul vel successive. Hæc assertio communis est inter Scholasticos et Summistas (MASTRIUS, disp. 6, q. 7 : a. 1, n. 133. — Cfr. SUAREZ, disp. 43, sect. 2, n. 6-7 : CLERICATUS, decis. 70, n. 23-42).

(3) Hujus sacramenti dispensatio non ad solos episcopos spectat, quia quum sit sacramentum periclitantium, qui non possunt adire prælatos, sed magis e converso, oporteret multos perire, si a solis episcopis dari deberet. Unde disposuit Spiritus Sanctus, quod *unguentum* non solum esset in *capite* vel in *barba* Aaron, sed etiam *descenderet usque ad oram vestimenti* (Ps. CXXXII, 2), sc. usque ad inferiores sacerdotes (S. BONAV., IV, dist. 23, a. 2, q. 1).

(4) Hoc sacramentum ordinatur suo modo ad sanctificandos fideles ;

seules toucher l'huile consacrée ; quant à la prière, elle est, pour le prêtre, l'un de ses devoirs d'état. *Extremæ unctionis minister est sacerdos, tum ratione* materiæ, *quæ est oleum consecratum, quod contingi non debet nisi manibus consecratis, tum ratione* formæ, *quæ est per modum orandi, quod est officium sacerdotum* (S. Bonav., iv, dist. 23, a. 2, q. 1). — De plus, il y a un tel rapport entre l'Extrême Onction et le sacrement de la Pénitence qu'il était convenable d'attribuer au même ministre la dispensation de ces deux sacrements. De même qu'au tribunal de la Pénitence les prêtres peuvent remettre les péchés, de même, dans le sacrement de l'Extrême Onction, ils peuvent effacer les restes du péché. *Hoc sacramentum est consummativum atque ultimo perfectivum pœnitentiæ et præterea subvenit homini in majori debilitate constituto, vehementiusque impetito ab hoste magisque periclitanti de salute animæ, cui proinde valentius ac præstantius subsidium adhiberi debeat. Quum igitur ob hæc istud sacramentum præmineat pœnitentiæ, minister ejus non potest esse inferioris gradus, quam sit minister pœnitentiæ, qui est sacerdos. Quia vero idem sacramentum non confert peculiarem aliquem gradum dignitatis in ecclesia (sicut confirmatio et ordo), sed est promotivum pœnitentiæ intra idem genus perfectionis, non requiritur in ejus ministro præeminentia apicis episcopalis, sed sufficit simplex sacerdos* (Esparza, l. 10, q. 99).

§ 6. — Sujet de l'Extrême Onction.

1. — Ceux-là seuls qui sont vivants et baptisés peuvent recevoir l'Extrême Onction : cela va de soi et n'a pas besoin d'autre explication. Toutefois, notre sacrement n'est point, comme la Confirmation, institué pour tous les baptisés accomplissant le

---

potestas autem sanctificandi fideles est propria sacerdotum pertinetque ad potestatem in corpus Christi mysticum et ideo etiam administratio hujus sacramenti eorum est propria. — Estque hoc etiam consentaneum sanctitati sacramentorum : per se enim requirunt sacros ministros ad id muneris specialiter consecratos, excepto baptismo propter specialem necessitatem et matrimonio propter specialem ejus naturam : in hoc autem sacramento nulla est peculiaris ratio, quæ talem exceptionem postulet. Diaconus est minister consecratus, non tamen sufficienter ad hoc sacramentum ministrandum, quia nec habet potestatem in corpus Christi verum nec ad remittenda peccata, et ideo nec per se habet potestatem in corpus mysticum ad sanctificandum illud et remittenda peccata etiam mortalia, quod interdum per hoc sacramentum fit (Suarez, disp. 43, sect. 2, n. 2).

pèlerinage de la vie terrestre, mais seulement pour les fidèles qui ont l'usage de la raison et qui, en même temps, sont dangereusement malades, au point que la mort est à craindre. *Extrema unctio debet dari solis infirmis ratione utentibus et in periculo mortis existentibus* (S. Bonav., v, dist. 23, a. 2, q. 2). *Infirmis tantummodo iisque adultis extremæ unctionis sacramentum conferendum est* (Berti, l. 35, c. 9). Dès lors, sont exclus de la réception de l'Extrême Onction tous les enfants qui n'ont pas l'âge de raison et les adultes qui ne sont point en danger de mort par l'effet de la maladie, alors même qu'ils se trouvent dans un danger extrinsèque ou qu'ils marchent à une mort certaine. *Non ministretur prælium inituris aut navigationem aut peregrinationem aut alia pericula subituris aut reis ultimo supplicio mox afficiendis aut pueris rationis usum non habentibus* (Rit. Rom., tit. 5, c. 1, n. 9). Par contre, la réception de notre sacrement est parfaitement justifiée dans une grande faiblesse causée par la vieillesse et capable d'amener, même sans une maladie spéciale, une mort prochaine : cette faiblesse est alors comparable à une infirmité mortelle.

2. — Ces dispositions établies par Jésus-Christ relativement à la réception et au sujet de l'Extrême Onction sont clairement indiquées dans l'Épître de S. Jacques, et la raison intime en est dans le but ou dans les effets particuliers de notre sacrement. Le but principal de l'Extrême Onction est de fortifier les fidèles affaiblis par une maladie grave et de leur permettre de triompher dans leurs souffrances et dans la mort ; puis, en certains cas, de les délivrer de leurs péchés ; par conséquent, elle n'est point instituée pour les adultes en bonne santé à qui suffisent les autres moyens de se préparer à la mort, ni pour ceux qui, n'ayant pas l'usage de la raison, n'ont pas commis ou ne peuvent commettre de péchés personnels — tels les enfants ou les *perpetuo amentes* : ils n'ont pas à livrer ce combat d'où dépend l'éternelle félicité. Mais dès que les enfants ont atteint l'âge de discrétion et qu'ils sont capables de pécher, l'Extrême Onction peut et doit leur être donnée.

Il importe peu, dans la pratique, de résoudre cette autre question : pour la validité de ce sacrement est-il nécessaire que les adultes ou les enfants ayant atteint l'âge de discrétion (sept ans, ou six et même cinq ans) soient non seulement capables de pécher, mais qu'ils aient péché actuellement, comme le texte de la formule du sacrement semble le demander (1) ? D'ordi-

---

(1) Les théologiens qui sont d'avis que l'Extrême Onction peut être donnée alors même qu'il ne se trouve aucun péché personnel, interprètent di-

naire, en pareils cas, des fautes du moins vénielles ont été commises (1). Un adulte, baptisé dans une maladie grave, peut et doit recevoir l'Extrême Onction aussitôt après le Baptême (*S. Cong. de prop. fide*, 26 sept. 1821). Il s'ensuit qu'en tout cas notre sacrement ne suppose pas, comme la Pénitence, des fautes personnelles, commises par les baptisés. *Dicendum videtur solos quidem eos, qui actualiter peccaverint, esse capaces hujus sacramenti, sed satis esse, si peccaverint ante baptismum. Quamvis enim peccata aut eorum reliquiæ non sint materia sacramenti unctionis sicut pœnitentiæ, sunt tamen conditio prorsus requisita, ut materia eoque magis forma suam significationem ac verificationem habeat suumque effectum primarium largiatur* (AVERSA, *De extr. unct.*, sect. 8).

Pour que l'Extrême Onction soit reçue validement, il faut que l'usage de la raison ait existé auparavant, mais il n'est point nécessaire qu'il existe au moment précis de l'administration du sacrement. Ceux qui ont perdu conscience ou qui n'ont plus l'usage de leurs sens, doivent d'autant plus le recevoir qu'il est parfois pour eux l'unique moyen, le moyen le plus sûr de recouvrer la justification et le salut (2).

3. — Toute indisposition, toute souffrance corporelle ne suffit point pour que la réception de notre sacrement soit valide : il faut une maladie grave, périlleuse, mettant vraisemblablement en danger de mort (3). C'est ce qu'attestent et la doctrine unanime et la constante pratique de l'Église, d'accord avec les paroles de l'Apôtre (ἀσθενεῖ τις, τόν κάμνοντα). *Hoc sacramentum nisi infirmo, de cujus morte timetur, dari non debet* (DECR. PRO ARME-

---

versement la formule, par exemple : *Ignoscat tibi Deus, quidquid peccasti, i. e. si quid peccasti vel quidquid solet per visum peccari* — ou bien : *Indulgeat tibi Deus, i. e. conferat tibi gratiam ex se remittentem omnem culpam, si adsit, et confortantem contra reliquias ejus, si necesse sit* (SUAREZ, disp. 42, sect. 2, n. 7-11).

(1) In eo casu possibili, si quis divino privilegio præservatus esset ab omni actuali peccato, quamvis olim originalem maculam habuisset, non esset capax hujus sacramenti. Quæ erat præcipua ratio, quare infantes rationis expertes non essent capaces hujus sacramentalis unctionis. Multo minus B. Virgo, quæ originalis quoque luis fuerat immunis, poterat esse particeps hujus sacramenti (AVERSA, *De extr. unct.*, sect. 8).

(2) In tali statu potest esse summa indigentia et summa utilitas hujus remedii, si forte non potuerat homo suscipere alia sacramenta et existens in peccato mortali habuerit solam attritionem in eumque statum inciderit (AVERSA, *l. c.*).

(3) Assertio certa est, eum tantum hominem, qui corpore infirmus est et in eo statu, ut vita ejus periclitetur, esse capacem hujus sacramenti. Conclusio est omnium theologorum (SUAREZ, disp. 42, sect. 2, n. 2).

NIS). A celui-là seul qui est dangereusement malade (*gravi morbo*), ce sacrement peut être donné ; on doit le donner à ceux qui sont si gravement malades (*qui adeo periculose ægrotare videntur*), que l'on peut craindre que leur dernier jour n'approche (CAT. ROM., p. 2, c. 6, q. 9). — Puisque ce sont des hommes qui sont chargés de l'administration de ce sacrement, il suffit, pour sa validité, que l'on estime avec raison que la maladie présente un réel danger et qu'elle peut conduire ainsi à la mort (même peu à peu et dans un temps assez éloigné). D'après le Rituel romain (tit. 5, c. 1, n. 5), l'Extrême Onction doit être donnée à l'adulte, *tam graviter laboranti, ut mortis periculum imminere* videatur. — *Ad valorem sacramenti hujus satis est, quod morbus probabiliter putetur periculosus, licet non esset reipsa talis* (MASTRIUS, disp. 6, q. 3, n. 114. Cfr. SUAREZ, disp. 42, sect. 2 ; CONINCK, disp. 19, dub. 7, concl. 3). Dès lors, donc, que la sainte communion peut être donnée en viatique (*pro viatico*) à un malade, on peut (ou l'on doit) lui donner aussi l'Extrême Onction. Une onction, telle par exemple qu'elle se fait parfois, chez les Grecs et chez les Russes (1), sur une personne en bonne santé, ne peut être autre chose qu'un simple sacramental ; on ne saurait la considérer comme un sacrement (2).

4. — L'Extrême Onction n'imprimant aucun caractère, elle rentre parmi les sacrements que l'on peut réitérer. *Quum in hoc sacramento nec imprimatur character nec detur effectus perpetuus, potest et debet ipsum iterari* (S. BONAV., IV, dist. 23, a. 2, q. 4). Sous ce rapport, l'Extrême Onction (avec le Mariage) occupe une place intermédiaire entre les trois sacrements (Baptême, Confirmation, Ordre) qui ne peuvent être reçus qu'une seule fois (*nullatenus repetenda sunt*. PETR. LOMB.), et les deux

---

(1) « Bien qu'il soit prescrit aux prêtres de n'administrer en aucun cas ce sacrement aux personnes en bonne santé, c'est, depuis une époque très ancienne, l'usage, chez les Grecs et dans l'Église russe, à Moscou et à Novogorod, qu'une fois par an, le Jeudi saint, l'évêque fasse cette onction à ceux-mêmes qui ne sont point malades » (MALTZEW, *Die Sacramente der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*, p. 549).

(2) Le synode du Mont-Liban (1736) a publié l'ordonnance suivante : Quia usus etiam in ecclesia orientali inolevit, ut oleo benedicto, quod oleum lampadis vocant, etiam *sani* ad pœnitentiam inungantur, declarandum omnibus per parochos... præcipimus, quod illa *sani* hominis unctio non sit sacramentum nec vim sacramenti habeat, sed benedictio tantummodo, etiamsi oleo fiat, quo infirmi inunguntur. Simulque districte prohibemus, ne parochi... in confectione seu benedictione lampadis, quæ fit pro sanis ad pœnitentiam, iisdem ritibus et precibus utantur, quibus in benedictione olei sancti infirmorum, neque sanos inungendo dicant eadem verba, quæ in infirmorum unctione dicuntur (COLL. LAC., II, 152).

autres (Pénitence, Eucharistie) dont la réception fréquente n'est pas seulement permise, mais encore recommandée aux fidèles. Pour la réitération de notre sacrement, il faut se placer au point de vue de la durée de ses effets. Ces effets s'étendent au cours entier d'une maladie dangereuse : ils se prolongent aussi longtemps que la maladie conserve son caractère de gravité. Il s'ensuit que dans la même maladie, dans le même danger de mort, c'est-à-dire durant une même maladie dangereuse le sacrement ne peut être donné qu'une fois. *Non potest hoc sacramentum secundo suscipi durante eodem morbi periculo sive statu, quia pro toto illo tempore censetur sufficienter suum effectum operari. Est certa et communis DD. et patet ex praxi ecclesiæ* (Coninck, disp. 19, dub. 8, n. 16). — Mais quand le danger de mort a disparu, l'efficacité sacramentelle de l'Extrême Onction cesse. Si le même danger ou si un autre danger de mort se présente, l'on peut (ou l'on doit) réitérer le sacrement. *Potest igitur hoc sacramentum iterari* a) *in diversis morbis*, b) *in eodem morbo, si post valetudinem aliquo modo recuperatam iterum per reincidentiam mortis periculum incurratur : nam reincidentia tunc est in æstimatione prudenti morbus a primo diversus* (Simonnet, tr. 16, disp. 1, a. 1, § 7). — *Quod si infirmi post susceptam hanc unctionem convaluerint, iterum hujus sacramenti subsidio juvari poterunt, quum in aliud simile vitæ discrimen inciderint* (Trid., sess. 14, cap. 3). — *In eadem infirmitate hoc sacramentum iterari non debet, nisi diuturna sit, ut si, quum infirmus convaluerit, iterum in periculum mortis incidat* (Rit. Rom., tit. 5, c. 1, n. 14). Il n'est point nécessaire qu'avant un nouveau danger de mort le malade se soit entièrement rétabli : il suffit que l'état qui constituait pour le malade un danger de mort, ait cessé (1). Il n'est pas seulement permis, il est recommandé de réitérer le sacrement, quand une amélioration de ce genre s'est produite et qu'on peut craindre avec raison qu'il y ait un nouveau danger de mort. *Ordinatur hujus sacramenti inunctio ad sanandum : medicina autem sana-*

(1) Hoc sacramentum non est iterandum in eadem infirmitate, quando perseverat idem infirmitatis *status*, quia de se est sufficiens medicina corporis et animæ contra periculum, in quo fuit administratum. Si vero perseveret quidem infirmitas, sed ægrotus liberetur ab illo statu et periculo, propter quod fuerat inunctus, iterum inungi poterit, quando in simile mortis periculum incidet, quia tunc erit novus infirmitatis status talis, qualem requirit hoc sacramentum, etiamsi non sit nova infirmitas simpliciter. Neque necesse est intercedere annum inter unctionem primam et secundam, sed satis est, quod judicio medicorum aut aliorum prudentum censeantur diversi status morbi diversaque pericula, quæ perinde valeant atque si essent diversæ infirmitates periculum mortis adducentes (Sylvius, *Suppl.*, q. 33, a. 2).

tiva toties iterari debet, quoties infirmitas iteratur (S. THOM., *c. gent.*, IV, 73).

Avec les trois sacrements qui impriment à l'âme un caractère ineffaçable et qui, par conséquent, ne peuvent être réitérés, l'Extrême Onction, qu'on ne peut renouveler du moins jusqu'à un certain point, c'est-à-dire durant un même danger de mort, a donc cela de commun que, dans le cas où l'on doute des dispositions du malade, elle ne doit jamais être donnée sous condition (*si dispositus es*), mais toujours absolument. En effet, si le sacrement est validement reçu, mais sans produire les fruits de grâce, il peut, dans un seul et même danger de mort, *revivre* quand l'obstacle aura été écarté, c'est-à-dire produire alors sa grâce sacramentelle (1). L'administration sous condition n'est donc permise que dans le cas où le doute porte sur la validité du sacrement lui-même (*si vivis, si capax es*).

5. — L'ancienne controverse : Tout fidèle dangereusement malade est-il strictement obligé, par un précepte divin ou par un précepte ecclésiastique, de recevoir l'Extrême Onction, n'a guère d'importance dans la pratique. Les fruits précieux de ce sacrement, les grâces qui y sont attachées sont, en effet, si salutaires et si nécessaires au temps de la maladie et à l'heure de la mort, que nul fidèle soucieux de son âme ne négligera ce moyen. Pas plus que pour la Confirmation, il n'y avait et il n'y a besoin ici d'un précepte formel. D'ailleurs, on ne peut démontrer qu'un tel précepte existe. La parole de l'Apôtre (*inducat*), ne contient qu'une « recommandation » du sacrement ou une « exhortation » à le recevoir (Cfr. TRID., sess. 14, cap. 1, — *commendatum* — et can. 4, — *hortatur*). — *Apostolus hoc sacramentum promulgans nullum verbum apposuit vim præcipiendi habens, sed simpliciter dixit,* « inducat *presbyteros* ». *Unde non est locutus præcipiendo aut promulgando Christi præceptum, sed tantum docendo et admonendo, ut Patres exponunt* (MASTRIUS, disp. 6, q. 6, a. 2, n. 120). Toutefois, en certains cas, il y a faute grave à ne point recevoir ce sacrement, par exemple si l'on agit ainsi par mépris ou qu'il y ait scandale grave.

---

(1) Initerabilitas hujus sacramenti in eodem morbo est apertum signum, sacramentum hoc semel susceptum esse sufficiens ad juvandum et alleviandum infirmum pro toto illo statu morbi temporibus opportunis, ideoque licet in principio non fuerit infirmus dispositus ad recipiendum effectum, si postea disponatur, incipiet illum suscipere : alias deberet sacramentum in illo iterari, ne careret fructu, sicut in distincto morbo iteratur, quia sacramentum susceptum prius in alio morbo non habet effectum extra illum. Qua etiam ratione in omnibus sacramentis non iterabilibus reviviscit effectus recedente fictione (SUAREZ, disp. 41, sect. 1, n. 24).

6. — Pour recevoir l'Extrême Onction dignement, c'est-à-dire avec utilité et avec fruit, en soi et en règle générale l'état de grâce est nécessaire ; ce n'est que dans certains cas que ce sacrement a la vertu de rendre à l'âme la grâce perdue. Le malade, qui a conscience de quelque faute mortelle, doit donc se confesser d'abord ou, si la confession n'est pas possible, s'exciter du moins à la contrition parfaite. D'après la pratique actuelle (et d'après le précepte) de l'Église, non seulement la confession, mais encore la réception du saint viatique, doit précéder l'Extrême Onction. Elle est à proprement parler « le sacrement des mourants » : elle est donc comme la « conclusion » de tous les moyens de salut mis à la disposition des fidèles dans leur pèlerinage terrestre.

Mais pour recueillir plus abondamment les fruits salutaires de notre sacrement, le malade doit s'efforcer d'apporter à la réception de l'Extrême Onction une préparation et une piété aussi parfaites que possible. C'est avec une humilité profonde, avec de véritables sentiments de pénitence, avec une foi vive, avec une confiance inébranlable, avec une charité ardente et un entier abandon à la volonté de Dieu, qu'il doit recevoir du médecin céleste cette grâce de force et de salut. Le malade ne peut se disposer ainsi qu'à la condition d'avoir sa pleine connaissance. Dès lors, il ne faut point différer l'administration du sacrement. Si l'on attend que le danger soit devenu extrême, que le malade ait perdu presque toute conscience, il ne sera plus en état de recueillir tous les biens que Jésus-Christ a attachés à l'Extrême Onction. Ce retard peut avoir les plus graves conséquences.

§. 7. — Effets de l'Extrême Onction.

1. — L'Extrême Onction ne sert point exclusivement au salut de l'âme, elle contribue aussi, d'une manière subordonnée, au bien-être du corps. *Istud sacramentum* principaliter *est ad curationem et alleviationem infirmitatis* spiritualis, *et* per accidens *est ad curationem et alleviationem infirmitatis* corporalis, *quodammodo roborando animam, quæ regit corpus* (S. Bonav., iv, dist. 23, a. 1, q. 1). Le pape Eugène IV désigne simplement comme effet « la guérison (*sanatio*) de l'âme (1) et encore, s'il est

(1) Effectus hujus sacramenti est animi sanatio seu sanitas : illa autem animi sanitas, quatenus per se primo datur per hoc sacramentum, non est

expédient, la guérison du corps » (DENZINGER-STAHL, n. 595) (1). La grâce, que le Seigneur accorde aux malades par le sacrement de l'Extrême Onction est, de sa nature et par son but, une grâce de « salut » (*salvans*, guérison, préservation), de « force » (*allevians*, adoucissement), et de « rémission pour les péchés » (*peccati remissiva*). Cfr. JAC., v, 15. Conformément à la doctrine de l'Apôtre on attribue donc à notre sacrement les effets suivants : force communiquée à l'âme contre les souffrances et les tentations — remise ou diminution des restes du péché, — rémission des fautes vénielles et, dans certains cas, des fautes mortelles, — adoucissement de la maladie ou même rétablissement de la santé corporelle. Ces effets sont tous unis au sacrement *per se*, c'est-à-dire en vertu de l'institution divine ; toutefois, il y a une certaine différence entre eux. Il en est un que l'on doit regarder comme l'effet principal (*effectus primarius vel principalis*), tandis que les autres peuvent être considérés comme effets secondaires ou subordonnés. L'effet principal est celui que le Sauveur s'est proposé tout d'abord en instituant le sacrement, parce qu'il est nécessaire et qu'il est toujours accordé à celui qui reçoit dignement le sacrement. Parmi les effets moins importants ou accessoires, au contraire, on range ceux que celui-là même qui reçoit dignement le sacrement n'obtient pas toujours, mais seulement dans certaines hypothèses et avec certaines restrictions. Or, quand il s'agit d'établir cette hiérarchie entre les effets de l'Extrême Onction et de préciser leurs rapports mutuels, les théologiens sont d'opinions très diverses (*in diversas scinduntur opiniones* — BENED. XIV, *De Syn. diœc.*, l. 8, c. 7, n. 3. — Cfr. SUAREZ, disp. 41, sect. 1 ; MASTRIUS, disp. 6, q. 4 ; ROSIGNOLUS, p. 2, q. 4 ; CLERICATUS, decis. 82 ; ARRIAGA, disp. 54, sect. 3-4).

2. — Pour reconnaître l'effet principal, il faut se placer au point de vue du signe extérieur et sensible ou du but du sacre-

---

infusio seu restitutio primæ gratiæ ; hæc enim infusio non est sanatio, sed suscitatio, quæ per se primo in baptizatis est effectus sacramenti pœnitentiæ, sed est robur illud seu vigor mentis, qui homini ægrotanti tribuitur contra morbi incommoda ac labores, contra pravos habitus seu dispositiones ex peccatis præteritis relictas, contra instantis mortis et judicii post mortem subeundi horrores, contra tentationes dæmonis. Hunc autem mentis vigorem ac robur confert sacramentum, in animo ægrotantis excitando et corroborando divinæ misericordiæ fiduciam, qua sublevatur, confirmatur, exhilaratur et accenditur ad actus salutares statui suo convenientes (SIMONNET, tr. 16, disp. 1, a. 4).

(1) Quia pluribus infirmis expedit adhuc vivere ad suorum cumulum meritorum, hinc est, quod sacramentum istud et animam vigorando in bono et exonerando a malo frequenter etiam alleviat a morbo (S. BONAV., *Brevil.*, VI, 11).

ment. *Secundum exigentiam finis debet sacramentum operari* (S. BONAV., *Brevil.*, VI, 11). Or, l'onction sacramentelle des infirmes est surtout destinée à procurer au malade, dans les derniers jours ou les dernières heures de sa vie, une protection ou un secours très ferme (*firmissimum quoddam præsidium*. TRID.), afin qu'il achève heureusement sa course et obtienne la couronne de la victoire (II TIM., IV, 7, 8). C'est à quoi vont, en première ligne, les grâces actuelles dont l'homme a spécialement besoin dans une maladie dangereuse et au seuil de la mort, alors que les forces du corps et de l'âme défaillent et que les attaques de l'ennemi infernal redoublent. *Effectus proprius hujus sacramenti debet constitui in certis auxiliis actualibus proportionatis conditioni et institutioni ejus. Maxime autem proportionata et opportuna auxilia erunt, quæ subvenire valeant extremæ illi indigentiæ, in qua invenitur æger morti propinquus* (AVERSA, *De extr. unct.*, sect. 6). La matière sacramentelle, c'est-à-dire l'onction faite avec l'huile, indique la tendance et la vertu spécifiques de ces grâces : ce sont des grâces qui fortifient surnaturellement le malade en danger de mort et qui lui donnent une guérison spirituelle aussi complète que possible. *Res tantum est confortatio cordis seu spiritualis curatio, et item sanitas corporalis, si uncto expediat, imo ad minus aliqua relevatio ejus* (DION. CARTUS., *Element. Theol.*, prop. 137). Le caractère médicinal de la grâce de Jésus-Christ se révèle tout particulièrement dans notre sacrement : pour le malade (ou pour le mourant) qui souffre encore du souvenir et des suites du péché, ce sacrement est comme un remède fortifiant. *Hoc sacramentum habet pro principali effectu illam sospitatem, quæ exeuntibus et iter ad gloriam agentibus est necessaria* (*Suppl.*, q. 32, a. 2, ad 2). *Principaliter hoc sacramentum est institutum ad sanandum infirmitatem peccati. Unde sicut baptismus est quædam spiritualis regeneratio et pœnitentia quædam spiritualis suscitatio, ita extrema unctio est* quædam spiritualis sanatio vel medicatio (*Suppl.*, q. 30, a. 1).

En réalité, cette force communiquée à l'âme, cette guérison de l'âme se confond avec la rémission des restes des péchés (*abstersio reliquiarum peccati*), que l'on regarde souvent comme l'effet principal de l'Extrême Onction. *Principalis effectus hujus sacramenti est remissio peccatorum quoad reliquias peccati* (*Suppl.*, q. 30, a. 1) (1). Par « restes du péché » on entend ici

---

(1) Magis communis theologorum opinio est, quod nomine reliquiarum peccati intelligere debeamus animi languorem, teporem, mœrorem, tristitiam, fastidium, anxietatem et alias similes animi passiones, quæ ex peccatis præteritis eorumque recordatione oriri solent et quæ quodam-

une certaine faiblesse de la volonté, une torpeur pour le bien et une inclination au mal, résultant des fautes commises et demeurant dans l'âme, même après que la coulpe a été remise. Ces tristes conséquences du péché sont supprimées ou du moins atténuées par la grâce fortifiante de notre sacrement.

Par son sens, la formule de l'administration du sacrement (*Indulgeat tibi... quidquid deliquisti*) (1) répond du reste parfaitement au symbolisme de la matière, bien que le texte lui-même fasse ressortir un effet secondaire — la rémission proprement dite du péché — plus que le but principal qui est la suppression entière de toutes les suites du péché et la parfaite guérison des blessures de l'âme par une abondante communication de grâces fortifiantes. Mais les paroles de la forme doivent être entendues dans le sens le plus large, et dès lors elles signifient non seulement la rémission de la coulpe du péché, mais encore la guérison de toutes les infirmités et funestes inclinations qui sont, pour le malade, la conséquence du péché.

3. — Notre sacrement est donc institué pour apporter secours et consolation au fidèle souffrant sur son lit de mort, pour l'armer d'une force victorieuse en vue du combat suprême. *Magno pretio habenda est hujus sacramenti institutio, quo in extremo cum salutis hoste certamine ad victoriam uncti roboramur* (Coll. Lac., II, 934). *Sacramentum hoc est per se primo institutum propter juvandum et confortandum animum ægrotantis hominis contra difficultates illi occurrentes in articulo mortis* (Suarez, disp. 41, sect. 1, n. 11). Nombreuses et redoutables sont les nécessités et les afflictions de l'homme pécheur à cette heure critique d'une maladie dangereuse, et surtout à l'article de la mort. Les souffrances de la mort l'environnent, la crainte de l'enfer l'accable ; où porter ses regards ? vers qui se tourner ? Partout l'inquiétude et la douleur (Ps. CXIV, 3). Son cœur tremble et l'effroi de la mort le saisit (*formido mortis*) ; il a peur, il tremble et les

---

modo impellunt infirmum ad desperationem et nimium timorem mortis, ideoque virtus hujus sacramenti *alleviat infirmum* præstando ei internam fiduciam erga misericordiam divinam et exhilarando ejus spiritum, ita ut constanter oppetat mortem (Clericatus, *decis.* 82, n. 9).

(1) In hac formula significatur absoluta et generalis peccatorum remissio adeoque *a*) peccatorum quoad reatum culpæ remissio, quæ est effectus secundarius sacramenti, *b*) remissio peccatorum quoad reliquias peccati, quæ remissio est effectus primarius sacramenti. Deus enim peccata quoad reliquias peccati remittit, quum tollit debilitatem ex peccatis relictam, animum hominis ægrotantis juvando et confortando per actualia gratiæ auxilia, quibus imprimis ad magnam misericordiæ divinæ fiduciam illum excitat (Simonnet, tr. 16, disp. 1, a. 4).

ténèbres l'enveloppent (Ps. LIV, 5, 6). Le souvenir des fautes passées, du mépris ou de l'abus des grâces, la pensée des secrets jugements de Dieu, de la mort et de l'éternité jettent la défiance, le découragement, l'angoisse dans l'âme du malade au moment où il lui faut quitter ce monde et tout ce qu'il possédait ici-bas. En outre, au milieu de ses souffrances et de cet accablement, il est assailli par le mauvais esprit. A cette heure décisive, l'enfer redouble d'efforts pour « engloutir » καταπίνειν, *devorare* — I PETR., V, 8) le mourant, c'est-à-dire pour le précipiter dans la damnation éternelle.

Afin de ne pas succomber à ces difficultés et à ces tentations, afin de les surmonter victorieusement et de persévérer dans le bien jusqu'à la fin, le malade a besoin d'un secours tout particulier de la grâce ; et c'est ce secours que le sacrement lui apporte (1). L'Extrême Onction peut et doit le consoler dans les douleurs de la mort, le fortifier dans ses angoisses, le sauver des dangers : l'heure de la mort, en effet, est douloureuse, redoutable et dangereuse. Et voilà ce que produit l'Extrême Onction : elle est « le sacrement de l'espérance », et elle inspire au malade « une grande confiance dans la miséricorde divine » (TRID., sess. 14, cap. 2). L'espérance chrétienne s'appuie sur la miséricorde de Dieu, sur sa toute-puissance et sa fidélité ; elle est pour l'âme « une ancre sûre et ferme » (HEBR., VI, 19) sur la mer orageuse de la vie. *Quum anima innititur ei, qui non potest deficere, quamvis ipsa in se sit deficiens et vacillans, fundatur tamen per spem quasi super firmam petram* (MATTH., VIII, 24), *et propterea spes est virtutum gratuitarum* (vertus infuses ou surnaturelles) ancora *et* sustentamentum (S. BONAV., III, dist. 36, a. 1, q. 1). L'espérance fixe en Dieu le cœur mobile de l'homme. La confiance en Dieu donne au malade force et courage, joie et consolation, patience et fermeté, constance dans le combat contre toutes les tentations et tous les dangers jusqu'à la fin, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'il reçoive le prix du combat (PHIL., III, 14), et la couronne de la victoire (II TIM., II, 5). *Tria sunt, quæ gratiam finalem, quæ per omnia necessaria est ad regnum habendum, integrant, sc. stabilis patientia, sublimis confidentia*

---

(1) Quum in extremis sit maximum atque gravissimum prorsus periculum, decentissimum et valde perutile est tunc contra eadem mala adhiberi plura remedia, potissime in ipsa exitus hora, in qua se ipsum homo parum aut nihil potest juvare, circumdatus et repletus tot ac tantis angustiis et pressuris, tentationibus et insidiis, doloribus, agonibus, timoribus ac tormentis, imminente sibi judicio finalis sempiternæ retributionis — inæstimabilis felicitatis aut irreparabilis damnationis (DION. CARTUS., IV, dist. 23, q. 3).

et longanimis perseverantia (S. BONAV., *serm.* 2, n. 29). La joyeuse espérance du salut n'est point confondue: elle n'est point trompeuse (ROM., v, 5). A ses rayons lumineux, les ténèbres de la défiance et du découragement s'évanouissent du cœur du malade. « Affermi dans l'espérance en Dieu », dans la confiance en sa « très douce miséricorde », il s'endort paisiblement du dernier sommeil. *In pace in idipsum dormiam et requiescam, quoniam tu Domine singulariter in spe constituisti me* (Ps. IV, 9-10).

C'est donc à bon droit que l'huile des infirmes est consacrée pour « fortifier par l'onction sainte le temple du Dieu vivant » (*ad corroborandum templum Dei vivi.* — PONTIF. ROM.). En administrant notre sacrement, le prêtre doit consoler le malade par des paroles pleines de charité et de compassion (*piis verbis consoletur*), fortifier son esprit (*confirmet*) et l'animer à l'espérance de la vie éternelle (*in spem erigat vitæ æternæ*); il doit ajouter de salutaires exhortations, propres à disposer le malade à une pieuse mort (*ad moriendum in Domino*), et à l'armer pour la victoire contre les tentations du démon (RIT. ROM., tit. 5, c. 2).

4. — La rémission des péchés et la remise des peines dues aux péchés appartiennent incontestablement aux effets secondaires de l'Extrême Onction. — C'est un dogme de foi que l'onction sacramentelle des malades, non seulement communique la grâce et ranime le malade, mais encore qu'elle efface les péchés (*peccata remittit*); la grâce de l'onction délivre d'abord des restes des péchés, mais elle remet aussi les péchés eux-mêmes, s'il en est à expier (*delicta, si quæ sunt expianda* — TRID., sess. 14, can. 2 et cap. 2). « Si le malade a commis des péchés, ils lui seront remis » (JAC., v, 15). Enfin, la forme elle-même du sacrement parle du pardon des fautes. Ces textes s'expriment d'une façon si générale qu'on ne peut les restreindre aux péchés véniels; il faut les entendre également des fautes mortelles. En tant que sacrement des vivants, l'Extrême Onction, par elle-même, suppose l'état de grâce en celui qui la reçoit, et la grâce doit être recouvrée par le sacrement de la Pénitence ou par la contrition parfaite. C'est seulement dans le cas où ces moyens de justification ne peuvent plus être employés, ou que le malade, sans qu'il y ait de sa faute, n'y recourt point, que, d'après la volonté du Sauveur, l'Extrême Onction les remplace à ce point de vue, c'est-à-dire efface les péchés qui existent encore, en communiquant la grâce de la justification, si le malade y est disposé par la contrition imparfaite. Il en est ainsi, par exemple, pour les malades qui reçoivent notre sacrement sans avoir conscience d'eux-mêmes. Les malades incapables de confession,

qui ont du moins l'attrition habituelle des fautes mortelles non pardonnées (1), sont, par ce sacrement, bien plus sûrement justifiés et sauvés qu'ils ne le sont par l'absolution sacramentelle ou par la sainte communion. En effet, pour que l'absolution du prêtre soit valide, il ne suffit point, comme pour l'Extrême Onction, d'une contrition purement intérieure; il faut encore que cette contrition soit manifestée extérieurement par quelque confession des fautes. Quant à l'Eucharistie, qu'elle puisse en certaines circonstances justifier le pécheur, c'est une assertion qui a pour elle la vraisemblance, mais non la certitude. La vertu justifiante de l'Extrême Onction est, au contraire, incontestable, puisque Jésus-Christ a institué ce sacrement afin que, pour les malades réduits à cette nécessité, il remplace le sacrement de la Pénitence, et n'en soit pas simplement le complément (2). Si d'autres sacrements des vivants effacent le péché mortel, c'est *per accidens* : l'Extrême Onction les efface *per se* — par subordination, cependant, au sacrement de la Pénitence, qui n'en demeure pas moins nécessaire ici, en tant que toute contrition efficace renferme la volonté de le recevoir. *Deletio* mortalium *peccatorum est aliquo modo peculiaris hujus sacramenti effectus et in ejus institutione aliquo modo intentus. Commendat hoc maxime Christi Domini prudentiam circa salutem æternam hominum illiusque desiderium : nam quia ab illo momento æternitas pendet, et damnum, quod tunc incurritur circa æternam salutem, irreparabile est, potestque multis de causis contingere, ut vel alia remedia applicari non possint vel certe ut sine effectu applicata sint, ideo huic extremo remedio propriam virtutem tribuit ad supplendum hunc defectum subveniendumque homini in tanto periculo constituto* (SUAREZ, disp. 41, sect. 1, n. 16).

---

(1) Semper supponi debet, ut suscipiens hoc sacramentum habeat vel habuerit et non retractaverit actum attritionis, quia hæc est *dispositio penitus necessaria* ad remissionem culpæ non excipiendo ullum sacramentum. Ubi multum adhuc differt hoc sacramentum a baptismo et pœnitentia, quoniam in his duobus licite potest homo scienter et ex intentione sua accedere cum sola attritione exspectans primam justificationis gratiam ex ipso sacramento ; sed ante unctionem tenetur homo, si sit sui compos, præmittere confessionem aut contritionem, ita ut studeat, quantum in ipso est, hoc sacramentum suscipere in statu gratiæ (AVERSA, *De extr. unct.*, sect. 6).

(2) Extrema unctio *ex secundaria quadam institutione* vim habet remittendi etiam mortalia, quando suscipiens non ponit obicem. Hinc est etiam sacramentum mortuorum secundum quid et cum addito restringente ad certos casus, in quibus subit vices sacramenti pœnitentiæ : quare minime contemnenda est, quum fieri possit, ut illius ope salventur multi, qui sine illa damnarentur (SIMONNET, tr. 26, disp. 1, a. 4).

Évidemment, par notre sacrement, les fautes vénielles sont remises, elles aussi, *ex opere* operato — mais seulement dans l'hypothèse où les conditions requises existent. C'est à tort que certains théologiens — surtout de l'école scotiste — veulent voir dans la rémission des fautes vénielles l'effet principal ou primaire de l'Extrême Onction (1). — Les peines temporelles dues au péché sont également remises par notre sacrement, mais non point toujours entièrement comme dans le Baptême ; elles le sont suivant les dispositions ou les pieux sentiments de celui qui reçoit le sacrement. — C'est ainsi que l'Extrême Onction, dernière grâce mise à notre service, peut et doit écarter tous les obstacles qui empêchent le mourant d'entrer aussitôt dans le royaume des cieux. *Introductum est hoc sacramentum ad salutem felicitatis perpetuæ facilius et expeditius consequendam, et hoc fit per devotionem sursum levantem et per exonerationem a culpis venialibus et aliis sequelis, quæ deorsum deprimunt : hinc est quod efficaciam habet et ad devotionem excitandam et ad venialia dimittenda et ad peccatorum scoriam facilius abolendam* (S. Bonav., *Brevil.*, vi, 11).

5. — L'Écriture et l'Église enseignent comme une vérité incontestable que l'onction des infirmes, d'une manière subordonnée, toutefois, et conditionnelle, a également pour but de guérir ou du moins de soulager la maladie corporelle. La consolante assurance que donne l'Apôtre — que le Sauveur « sauvera » le malade et le « soulagera » — doit s'entendre non seulement de l'âme, mais aussi du corps. *Sanitatem corporis interdum, ubi saluti animæ expedierit, infirmus consequitur* (Trid., sess. 14, cap. 2). Les prières très anciennes, dont l'Église accompagne la bénédiction de l'huile des infirmes et l'administration de notre sacrement, indiquent expressément cet effet. L'évêque demande à Dieu d'envoyer l'Esprit Saint et de bénir l'huile « *ad refectionem mentis et* corporis ; *ut tua sancta benedictione sit omni hoc unguento cœlestis medicinæ peruncto tutamen mentis et* corporis, *ad evacuandos omnes dolores, omnes infirmitates, omnemque ægritudinem mentis et* corporis (Pontif. Rom.). Après la sainte onction, le prêtre demande à son tour à Dieu qui répand la grâce de sa bénédiction sur les corps malades, qu'il délivre l'infirme de sa maladie, qu'il daigne lui rendre une pleine santé (*plenam sanitatem*), *ut... ad pristina reparetur officia* (Rit. Rom., tit. 5, c. 2, n. 12).

(1) Primarius et principalis effectus unctionis sacramentalis est infusio gratiæ habitualis cum remissione finali *venialis* peccati, non autem mortalis. Est communis, maxime inter Scotistas (Durasquier, *De extr. unct.*, disp. 1, q. 5, concl. 1 Cfr. Mastrius, disp. 6, q. 4, a. 1).

La force et l'énergie apportées à l'âme pour lui permettre de supporter plus facilement les difficultés de la maladie exercent déjà une bienfaisante influence sur le corps. *Spiritus continet corpus — unde passiones animales multum redundant in carnem, unde sapiens* (PROV., XVII, 22), *dicit: Spiritus tristis exsiccat ossa : ideo non est mirum, si tranquilletur anima et vigoratur et lætificatur, si etiam hoc redundat ad* corpus. *Et sic hoc sacramentum respectum habet ad corpus relevandum propter alleviationem spiritus* (S. BONAV., IV, dist. 23, a. 1, q. 1). A cet adoucissement *indirect* de la maladie — adoucissement infailliblement uni à l'effet principal du sacrement — s'ajoute la plupart du temps un allègement *direct* des douleurs (*repressio molestiarum corporalium* — S. BONAV.), alors même que la guérison n'est point complète. *Pium est credere alleviationem quamdam morbi, ut minorem molestiam ac dolorem ingerat, plerumque conferri, quamvis non reparetur integra sanitas, sed infirmus ex hac vita decedat* (AVERSA, *De extr. Unct.*, sect. 7).

Parfois (*interdum* — TRID.) notre sacrement produit *ex opere operato* la guérison entière du malade. Cet effet, du reste, n'est point produit miraculeusement, mais bien d'une manière surnaturelle. *Hoc facit per virtutem supra naturam ; sed illa operatur secundum divinam institutionem, quæ noluit per hoc sacramentum prodere secretum fidei, et ita nec secundum legem communem ab infirmitatibus incurabilibus liberare* (S. BONAV., IV, dist. 23, a. 1, q. 1). La grâce de la guérison corporelle n'est que secondaire : elle demeure donc subordonnée à l'effet principal qui est le bien et le salut de l'âme. On ne peut attendre ou obtenir de la vertu de notre sacrement l'entière guérison, que si cette guérison a la valeur d'une grâce surnaturelle, c'est-à-dire si elle est avantageuse au salut de l'âme et conforme « au conseil et à la volonté de Dieu » (*cum Dei consilio et voluntate* — CAT. ROM.). Le Seigneur, qui est le maître de la vie et de la mort, qui conduit aux portes de la mort et qui en ramène (SAP., XVI, 13), n'a pas voulu nous donner, dans l'Extrême Onction, un remède infaillible contre la mort: mais il a donné au sacrement la vertu mystérieuse de guérir même le corps en certains cas et dans de certaines conditions. En tout cas, ce sacrement consacre la mort et l'heure de la mort, il nous facilite une « heureuse fin ». Le divin Sauveur, qui, dans son agonie, a voulu être réconforté par un ange (LUC, XXII, 43), réconforte ici ses serviteurs malades pour que l'ennemi ne triomphe point de leur âme et qu'eux-mêmes ils remportent la victoire. Il a été tenté et il a souffert (HEBR., II, 18) à l'heure de la mort : il veut, à cette même heure, secourir les siens afin que « vainqueurs du malin esprit » (II JOANN.,

II, 13), ils arrivent à la vie et que, purs de toute tache du péché, ils soient présentés à leur Créateur par les mains des saints anges (Cfr. Miss. Rom.) (1).

« Voilà fort brièvement quelque chose du sacrement de l'Extrême Onction ; mais si les pasteurs des âmes expliquent avec détail et avec zèle ces points de doctrine, il est certain que les fidèles pourront retirer un grand avantage spirituel de ces instructions » (Cat. Rom., p. 2, c. 6, q. 14) (2).

---

(1) Serio cogitent parochi, omni cura, consilio, labore conari debere, ut oves sibi commissas divino pastorum principi incolumes atque immarcescibili gloriæ corona donandas restituant (Coll. Lac., VI, 517).

(2) Mirabiles hosce effectus parochi frequenter fidelibus exponant, ut ab inani illa et improba opinione eos omnes et præcipue amatores mundi abducant, qui de hoc sacramento non recte sentiunt, perinde ac si extrema unctio mortem ægrotis acceleret, et ut omnes in hac re promptiores et paratiores sint, quum periculoso morbo laborant (Coll. Lac., VI, 335).

6. — L'Ordre.

§ 8. — Remarques préliminaires.

1. — Les cinq premiers sacrements, dont nous avons parlé jusqu'ici, répondent pleinement aux besoins spirituels de l'homme pris individuellement (*ordinantur ad perfectionem unius personæ* — S. Thom.) : il s'ensuit que, d'ordinaire, ils peuvent et doivent être reçus par tous les adultes. Tandis qu'ils se rapportent tout d'abord au bien individuel, c'est-à-dire à la justification et à la sanctification de chaque chrétien en particulier, les deux derniers sacrements — l'Ordre et le Mariage — ont surtout une importance et une destination sociales (1), en tant que leur but principal est le bien-être de la société humaine, la perfection surnaturelle de la communauté chrétienne ou du corps mystique de Jésus-Christ (*ordinantur ad perfectionem multitudinis* —S. Thom.). *Sunt quidam propagatores et conservatores spiritualis vitæ secundum spirituale ministerium tantum, ad quod pertinet* ordinis *sacramentum ; quidam vero secundum corporalem et spiritualem simul, quod fit per sacramentum* matrimonii, *quo vir et mulier conveniunt ad prolem generandam et educandam ad cultum divinum* (S. Thom., *c. gent.*, iv, 58) (2). « L'Ordre arme

---

(1) Quinque priora sacramenta ad quamcumque determinatam personam spectant : duo residua ad totius ecclesiasticæ communitatis utilitatem, conservationem, profectum ac regimen pertinent. Quorum primum est *ordo*, per quem fit propagatio spiritualis, secundum vero *matrimonium*, quo fit propagatio et conservatio naturalis et corporalis, tamen in ordine ad spiritualem ac beatificum finem (Dion. Cartus., iv, dist. 24).

(2) Perficitur homo in ordine ad totam communitatem dupliciter : — uno modo per hoc quod accipit potestatem regendi multitudinem et exercendi actus publicos, et loco hujus in spirituali vita est sacramentum *ordinis* secundum illud Hebr. 7, quod sacerdotes hostias offerunt non solum pro se, sed etiam pro populo ; secundo quantum ad naturalem propaga-

les élus du sanctuaire d'une puissance et d'une vertu célestes pour exercer, à la place du Christ, une paternité spirituelle sur les fidèles ; le Mariage donne aux élus de la société humaine un amour et une fécondité plus nobles, en vue de garder parmi eux le royaume de Dieu et de le propager en dehors d'eux » (LAURENT, *Christolog.*, Pr. II, 99). Il est bien évident que ceux qui reçoivent le sacrement de l'Ordre ou celui du Mariage sont eux-mêmes sanctifiés personnellement; mais cette sanctification va surtout à les armer surnaturellement pour leur permettre de travailler à la sanctification des autres et de promouvoir ainsi le bien spirituel de la communauté (1). La sanctification du peuple chrétien dépend en très grande partie de la sainteté du sacerdoce et de celle de l'état du mariage. Pour sanctifier ces deux états et veiller, par là, à la sanctification de l'Église, Notre Seigneur Jésus-Christ a donc institué deux sacrements spéciaux (2). Dès lors ces deux sacrements ne sont point destinés à tous les hommes : ils ne peuvent et ne doivent être reçus que par ceux qui sont appelés à travailler, dans l'un ou l'autre de ces états, au bien et au salut de la société chrétienne, au bien de l'humanité. — Ces deux sacrements sont nécessaires non point en raison des besoins de chaque membre particulier du corps mystique de Jésus-Christ, mais en vue des besoins du corps tout entier. Tous deux sont nécessaires à la permanence de l'Église (3) : il faut le premier pour qu'il y ait toujours des dispensateurs des sacrements et que les sources de la vie surnaturelle ne soient jamais taries; il faut le second pour qu'il y ait toujours des fidèles qui reçoivent les sacrements et puisent aux sources du salut. — Dans la nomenclature des sacrements, l'Ordre est mis

---

tionem, quod fit per *matrimonium* tam in corporali quam in spirituali vita, eo quod est non solum sacramentum, sed naturæ officium (S. THOM., 3, q. 65, a. 1).

(1) Per ordinem ecclesia gubernatur et multiplicatur spiritualiter : per matrimonium corporaliter augetur (DECR. PRO ARMENIS). Notandum est his duobus sacramentis non adscriptum esse spiritualem effectum, quem habent in illis ipsis, qui ea suscipiunt, i. e. in ordinatis et conjugibus (nisi forte implicite), sed usum tantummodo et finem, quem consequuntur in aliis, ad quorum utilitatem sunt instituta (ESTIUS, IV, dist. 1, § 17).

(2) Quamvis *ordinis* sacramentum maxime ad ecclesiæ utilitatem et pulchritudinem spectat, tamen in ejus quoque anima, qui sacris initiatur, sanctificationis gratiam efficit, qua idoneus habilisque ad recte munus suum fungendum sacramentaque administranda reddatur (CAT. ROM., p. 2, c. 7, q. 28).

(3) Ordo et conjugium sunt ad consummandum ipsam ecclesiam (S. BONAV., IV, dist. 23, dub. 1).

avec raison avant le Mariage, sur lequel il l'emporte de beaucoup en dignité et en efficacité. *Matrimonium ponitur post ordinem eo quod minus participat de ratione spiritualis vitæ, ad quam ordinantur sacramenta* (S. THOM., 3, q. 65, a. 2) (1). Au point de vue de l'organisation de l'Église et de l'économie du salut dans l'Église, l'Ordre a une importance et une efficacité bien autrement grandes.

2. — L'Église dans son organisation ou institution essentielle est d'origine divine : elle doit donc durer toujours. Dieu l'a fondée pour le salut des âmes : elle a donc la mission de conduire, jusqu'à la fin des temps, les hommes à la félicité éternelle. Évidemment, dès lors, elle a reçu de son Fondateur, qui possède toute puissance au ciel et sur la terre (MATTH., XXVIII, 18), tous les pouvoirs dont elle a besoin pour remplir sa mission sublime, c'est-à-dire pour faciliter à tous les peuples, par la dispensation des grâces, par la doctrine et par la direction (MATTH., XXVIII, 19, 20), « l'entrée dans l'éternel royaume de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ » (II PETR., I, 11). Tous les pouvoirs nécessaires à l'Église pour réaliser sa destinée surnaturelle sont contenus ou résumés dans le double pouvoir de l'Ordre et du gouvernement. *In ecclesia non est aliqua spiritualis potestas nisi ordinis vel jurisdictionis* (*Suppl.*, q. 40, a. 5). Par le pouvoir de l'Ordre (*potestas ordinis*) l'Église est à même d'administrer et de dispenser aux fidèles le trésor des grâces qui lui est confié, en même temps que, par le pouvoir de gouvernement (*potestas jurisdictionis*), elle peut diriger et régler la coopération que les fidèles doivent apporter à la grâce en vue du salut. Ce pouvoir de gouvernement doit guider et l'intelligence des fidèles et leur volonté: il comprend donc le magistère (*potestas divini* magisterii) et le pouvoir de juridiction proprement dite (*potestas ecclesiastici* imperii *seu* jurisdictionis specifice dictæ). En vertu de son magistère infaillible, l'Église exige l'obéissance dans l'acceptation des vérités révélées (ROM., 1, 5) ; en raison de son pouvoir de juridiction, elle a la gestion de la loi morale, elle peut émettre des ordonnances et des prescriptions destinées à promouvoir la vie chrétienne, elle peut veiller à l'observation de ces lois.

3. — Ce double (ou triple) pouvoir de l'Église est de nature

---

(1) Æquum est, ut viri ecclesiastica munera implentes præferantur iis, qui exercent officia naturæ, et mysterium tribuens electis in sortem Domini gratiam et characterem præponatur sacramento instituto ad conjugium firmiori vinculo et sanctificationis gratia perficiendum (BERTI, l. 36, proœm.).

surnaturelle, céleste, divine: il découle de l'Homme-Dieu. Les détenteurs de ce pouvoir, par conséquent, ne peuvent être que ceux-là à qui Jésus-Christ l'a communiqué, qui l'ont reçu de la manière voulue par le Sauveur. Ce mode de transmission du pouvoir, Jésus-Christ l'a réglé invariablement en fondant et en instituant son Église. Ce n'est point au peuple des fidèles tout entier, ni à l'ensemble des individualités composant l'Église, mais aux apôtres seuls que le Seigneur a donné immédiatement et originairement la puissance requise pour sanctifier et gouverner la communauté de l'Église (Cfr. MATTH., XVI, 19; XVIII, 18; XXVIII, 18-20; MARC., XVI, 15, 16. LUC., XXII, 19; JOANN., XX, 23; I COR., IV, 1; II COR., V, 20). En même temps, il a chargé ses apôtres de communiquer à d'autres « hommes fidèles et capables » (II TIM., II, 2) ces pouvoirs qu'ils tenaient de lui, pour que ces hommes fussent leurs auxiliaires ou leurs représentants et, respectivement, leurs successeurs dans les fonctions du magistère, du sacerdoce et du gouvernement ecclésiastiques. Ainsi, les détenteurs exclusifs des pouvoirs spirituels confiés à l'Église forment, pour ainsi dire, une chaîne d'or dont les anneaux se succèdent sans interruption pour se rattacher à Jésus-Christ et aux apôtres.

L'Église, telle que le Sauveur l'a créée, est donc une « *societas inæqualis* », une « société formée de membres inégaux entre eux », parce que la différence établie entre les supérieurs et les inférieurs est l'œuvre du Christ lui-même et qu'elle provient immédiatement non pas d'une disposition humaine, mais d'une volonté divine. C'est Jésus-Christ qui a institué l'autorité dans l'Église; c'est lui qui a prescrit aux fidèles l'obéissance aux supérieurs désignés par lui (LUC., X, 16). Ceux d'entre les membres de l'Église qui possèdent exclusivement l'autorité en vertu d'un droit divin se nomment le *clergé* ou la *hiérarchie;* ceux qui sont exclus de la participation à ces pouvoirs, s'appellent les *laïques*. Clercs et laïques forment donc, d'après l'institution du Sauveur, deux états essentiellement différents au sein de l'Église.

4. — Le pouvoir de l'Ordre et celui du gouvernement sont, à plus d'un point de vue, distincts l'un de l'autre (1); ce qui le

---

(1) Duplex est spiritualis potestas, — una quidem *sacramentalis*, alia *jurisdictionalis*. — *Sacramentalis* quidem potestas est, quæ per aliquam consecrationem confertur. Omnes autem consecrationes ecclesiæ sunt immobiles manente re quæ consecratur, sicut etiam patet in rebus inanimatis : nam altare semel consecratum non consecratur iterum, nisi fuerit dissipatum. Et ideo talis potestas secundum suam essentiam remanet in homine, qui per consecrationem eam est adeptus, quandiu vivit, sive in

prouve déjà, c'est qu'ils peuvent être séparés de fait. On peut posséder l'un sans posséder l'autre, bien qu'en règle ordinaire ils soient unis dans la même personne et que cette union doive exister, puisque le pouvoir de l'Ordre, en lui-même et de sa nature, prépare et dispose à recevoir le pouvoir de juridiction.

Le pouvoir de l'Ordre a pour objet la célébration du sacrifice eucharistique et la dispensation des sacrements qui agissent *ex opere operato*, c'est-à-dire la justification intérieure et la sanctification de l'homme par la communication de la grâce : — il s'étend donc aux effets surnaturels qui ne peuvent être principalement (*principaliter*) produits que par la toute-puissance divine, d'où il s'ensuit que, dans son essence, ce pouvoir est simplement ministériel ou instrumental. *Ministri ecclesiæ non præponuntur aliis, ut iis ex propriæ sanctitatis virtute aliquid tribuant* (*quia hoc solius Dei est*), *sed sicut ministri et quodammodo instrumenta illius influxus, qui fit a capite in membra* (*Suppl.*, q. 36, a. 3, ad 2). — A la nature de ce pouvoir répond la manière dont il est communiqué. C'est Dieu lui-même qui le communique à chacun de ceux qui le reçoivent, et il ne le communique pas en dehors d'un rite visible et saint que peut seul accomplir un représentant de Jésus-Christ, possédant la plénitude du pouvoir de l'Ordre. Plus exactement encore, cette communication se fait par l'impression d'un caractère spirituel, surnaturel, caractère gravé au fond de l'âme. Le pouvoir de l'Ordre ayant sa racine dans le caractère sacramentel dont il est inséparable, il ne peut se perdre ni être effacé. Nulle puissance terrestre ne saurait l'enlever à qui l'a reçu (1). Or, tant que le pouvoir de

---

schisma sive in hæresim labatur, quod patet ex hoc quod rediens ad ecclesiam non iterum consecratur. Sed quia potestas inferior non debet exire in actum, nisi secundum quod movetur a potestate superiori, inde est quod tales usum potestatis amittunt, ita sc. quod non liceat iis sua potestate uti. Si tamen usi fuerint, eorum potestas effectum habet in sacramentalibus, quia in his homo non operatur nisi sicut instrumentum Dei : unde effectus sacramentales non excluduntur propter culpam quamcumque conferentis sacramentum. — Potestas autem *jurisdictionis* est, quæ ex simplici injunctione hominis confertur, et talis potestas non immobiliter adhæret : unde in schismaticis et hæreticis non manet : unde non possunt nec absolvere nec excommunicare nec indulgentias facere aut aliquid hujusmodi : quod si fecerint, nihil est actum (S. THOM., 2, 2, q. 39, a. 3).

(1) Episcopus non dat potestatem sacerdotalis ordinis propria virtute, sed instrumentaliter sicut minister Dei, cujus effectus per hominem tolli non potest (MATTH., XIX, 6). Et ideo episcopus non potest hanc potestatem auferre, sicut nec ille qui baptizat potest auferre characterem baptismalem (S. THOM., 3, q. 82, a. 8, ad 2). — Quoniam character auferri

l'Ordre subsiste, il peut toujours être exercé validement. L'Église peut bien interdire cet exercice, le rendre ainsi illicite ; elle ne peut le rendre inefficace. — Tous ceux qui possèdent le même caractère sacramentel, ont au même degré le pouvoir de l'Ordre : Dieu lui-même a irrévocablement fixé l'étendue de ce pouvoir selon les différents caractères sacramentels, c'est-à-dire selon divers degrés des Ordres (1). *Ubicumque fuerit episcopus sive Romæ sive Eugubii... ejusdem et est sacerdotii* (HIER., *ad Evang. ep.* 146). Évidemment, cela ne s'applique qu'aux degrés d'institution divine ou sacramentels, savoir l'épiscopat, la prêtrise et le diaconat.

Il en va autrement de la juridiction ecclésiastique : magistère et autorité pastorale. Elle a pour objet la direction de l'intelligence et de la volonté humaines en vue de la sanctification et du salut éternel. Le pouvoir de gouvernement, par lequel l'Église oblige les fidèles à s'employer, de leur côté, à s'assurer l'éternité bienheureuse en s'appropriant les fruits de la Rédemption et en mettant à profit les grâces, — ce pouvoir, disons-nous, ne dépasse point en lui-même les forces humaines. En l'exerçant, l'homme n'est donc pas un simple instrument de Dieu, comme dans la dispensation de la grâce ; il est agent principal, il agit par lui-même comme représentant du Christ. *Pro Christo legatione fungimur* (II COR., V, 20). *Laudo vos, quod... sicut tradidi vobis, præcepta mea tenetis... cetera autem, quum venero, disponam* (I COR., XI, 2, 34). Toutefois, il est manifeste que cette autorité du gouvernement de l'Église, — autorité principale dans sa sphère — n'appartient pas à l'ordre naturel, mais, comme le pouvoir de l'Ordre lui-même, à l'ordre surnaturel. Ce pouvoir se transmet par une voie extra-sacramentelle — par la mission légitime. La plénitude de cette autorité repose, en effet, dans les mains d'un seul, placé par l'institution divine à la tête de la hiérarchie. Dès que cet homme a été légitimement élu pour être le Chef suprême de la chrétienté tout entière et qu'il a accepté l'élection, il reçoit de Dieu, immédiatement, la plénitude de l'autorité papale pour la conduite de l'Église. Mais c'est aussi la volonté de Jésus-Christ que, dans de certaines limites, cette puissance soit communiquée par le Pape à l'épis-

---

non potest, ideo potestas, quæ consequitur characterem, de facto auferri non potest (S. BONAV., IV, dist. 25, a. 1, q. 2).

(1) Potestas conficiendi est essentialis characteri et ideo, sicut character non recipitur in diversis magis nec minus, sic nec illa potestas (S. BONAV., *De perf. evangel.*, q. 4, a. 3).

copat (1). L'organisation de l'Église, telle que le Sauveur l'a voulue, exige que, sous l'autorité suprême du Pape et avec lui, les évêques exercent le magistère et la charge pastorale. Primauté et épiscopat sont, ici, les deux seuls degrés d'institution divine ou de droit divin. Les autres degrés, qui, au cours des siècles, se sont établis dans cette hiérarchie, sont d'origine simplement ecclésiastique.

Ces divers pouvoirs ne sont donc pas également le partage de tous les fidèles. La volonté divine est qu'ils ne soient confiés qu'à certains membres de l'Église. Le pouvoir de l'Ordre et plus encore le pouvoir pastoral réservés à une classe spéciale — le clergé — sont le principe des rapports de supérieurs à inférieurs qui existent entre les membres de l'Église. Les clercs, appelés de Dieu et chargés par lui de dispenser aux âmes les biens spirituels et de conduire les fidèles dans la voie du salut, sont par le fait supérieurs aux laïques, tenus, de leur côté, de par le droit divin, à l'obéissance envers les chefs ecclésiastiques, pour ce qui concerne la doctrine, le culte et la loi. L'Apôtre rappelle aux chrétiens le devoir d'être soumis à leurs supérieurs spirituels (ἡγουμένοις, *præpositis*) qui ont mission de veiller sur les âmes à eux confiées (ἀγρυπνοῦν, *pervigilare*) et qui rendront compte à Dieu de leur administration pastorale (HEBR., XII, 17).

5. — L'ensemble de ceux qui possèdent l'autorité spirituelle, — c'est à dire les chefs ou supérieurs ecclésiastiques, — s'appelle « hiérarchie » (ἱεραρχία) (2). C'est surtout en ce sens concret qu'on emploie le mot « hiérarchie », — pour désigner les possesseurs des pouvoirs ecclésiastiques : — pouvoir de l'Ordre (*hierarchia ordinis*), et pouvoir de juridiction (*hierarchia jurisdictionis*). Le sens est alors ἱερὰ ἀρχή, *sacer principatus*, autorité spirituelle. A la rigueur de l'étymologie, du reste, le mot doit être pris au sens abstrait — ἀρχὴ τῶν ἱερῶν, *principatus vel potestas sacrorum sc. conficiendorum s. communicandorum*, —

---

(1) Quia Christus præsentiam corporalem erat ecclesiæ subtracturus, oportuit, ut alicui committeret, qui loco sui universalis ecclesiæ gereret curam. Hinc est quod Petro dixit ante ascensionem : *Pasce oves meas* (JOANN., XXI, 17), et ante passionem : *Tu aliquando conversus confirma fratres tuos* (LUC., XXII, 32), et ei soli promisit : *Tibi dabo claves regni cœlorum* (MATTH., XVI, 19), ut ostenderetur potestas clavium per eum ad alios derivanda ad conservandam ecclesiæ unitatem (S. THOM., *c. gent.*, IV, 76).

(2) Avant Denys (le prétendu Aréopagite) le terme ἱεραρχία ne paraît pas avoir été en usage. Denys a écrit deux traités : Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας et Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας. La hiérarchie terrestre est sur le type de la hiérarchie céleste : chacune comprend neuf degrés répartis entre trois ordres. Cfr. *Innsbr. Zeitschr.*, 1898, pp. 180-187.

autorité sur les choses saintes, pouvoir d'accomplir les actes saints et sanctifiants, de dispenser aux fidèles les dons divins pour leur sanctification. Dans cette acception, la hiérarchie désigne donc à proprement parler le pouvoir de l'Ordre comme étant le plus excellent (*hierarchia ordinis*). Les trois fruits de ce pouvoir sont la purification (καθαίρωσις, *purgatio*), l'illumination (φωτισμός, *illuminatio*) et la perfection (τελείωσις, *perfectio*), qui sanctifient l'homme par la ressemblance et l'union avec Dieu (1). Les Scolastiques attribuent d'ordinaire ces trois fonctions aux trois degrés hiérarchiques, le diaconat, la prêtrise et l'épiscopat. *In ecclesiastica hierarchia distinguuntur ordines secundum purgare, illuminare et perficere. Nam ordo diaconorum est purgativus, sacerdotum illuminativus, episcoporum perfectivus* (S. THOM., 1, q. 108, a, 2).

6. — Ici, nous traitons non point du pouvoir du gouvernement ecclésiastique, mais du pouvoir divin de l'Ordre, de la hiérarchie de l'Ordre, pouvoir créé, développé et transmis par la voie sacramentelle. Les membres de cette hiérarchie possèdent d'une manière inamissible, en vertu d'un caractère ineffaçable, le pouvoir de dispenser la grâce, c'est-à-dire l'autorité et la dignité sacerdotales — ils forment ainsi un « état » (2), un ordre, l'ordre ecclésiastique (*ordo clericalis, sacerdotalis, ecclesiasticus*), essentiellement distinct de l'ordre des laïques chrétiens. Ce n'est point par l'intermédiaire des fidèles ou des supérieurs civils, mais par une vocation divine, par la communication que Dieu leur fait immédiatement, que les membres de la hiérarchie ecclésiastique ont la possession exclusive des pouvoirs spirituels. Ces pouvoirs, du reste, ne sont confiés aux clercs qu'en vue du bien du peuple et à charge de dispenser, par le ministère qui leur est propre, les fruits de la Rédemp-

---

(1) Sacramenta pertinent ad actiones ecclesiasticæ hierarchiæ. In actionibus autem hierarchicis considerantur et *agentes* et *recipientes* et *actiones*. *Agentes* autem sunt ministri ecclesiæ, ad quos pertinet *ordinis* sacramentum : *recipientes* autem sunt illi, qui ad sacramentum accedunt, qui producuntur per *matrimonium*. *Actiones* sunt purgatio, illuminatio et perfectio. Sed sola purgatio non potest esse sacramentum N. L., quod gratiam confert, sed pertinet ad quædam sacramentalia, quæ sunt catechismus et exorcismus. Purgatio autem et illuminatio simul pertinent ad *baptismum* et propter recidivum secundario pertinent ad *pœnitentiam* et *extremam unctionem*. Perfectio autem quantum ad virtutem, quæ est quasi perfectio formalis, pertinet ed *confirmationem* ; quantum autem ad consecutionem finis, pertinet ad *eucharistiam* (S. THOM., 3, q. 65, a. 1, ad 3).

(2) Ad statum requiritur immobilitas in eo quod pertinet ad conditionem personæ (S. THOM., 2, 2, q. 183, a. 1, ad 3).

tion et les biens du salut. Cette subordination de tous les fidèles sous l'autorité ecclésiastique en matière de salut ne contrarie en rien « la liberté des enfants de Dieu » (1) à laquelle le Christ les a appelés (GAL., IV, 31 ; V, 13). *Subjectio servitutis repugnat libertati ; quæ servitus est, quum aliquis dominatur aliis ad sui utilitatem subjectis utens. Talis autem subjectio non requiritur in ordine, per quem qui præsunt salutem subditorum quærere debent, non propriam utilitatem* (*Suppl.*, q. 34, a. 1, ad 1).

La participation au pouvoir de l'Ordre n'est point égale pour tous ; en outre, d'une part, ceux qui possèdent ce pouvoir forment entre eux un organisme harmonieusement constitué, et, d'autre part, pris dans leur ensemble, ils sont supérieurs aux simples fidèles (2) : c'est donc à bon droit et en toute vérité que la hiérarchie, c'est-à-dire l'état ecclésiastique se nomme « *Ordo* » (ordre, enchaînement, degré) (3). Au sens plus restreint du mot, tel que nous le prenons ici, le mot *Ordo* désigne dès lors « la dignité et la prééminence des serviteurs de Dieu » (*dignitatem et excellentiam ministrorum Dei indicat* — CAT. ROM., q. 9). Cette dignité, cette excellence des clercs a son principe dans leur pouvoir spirituel qui leur permet d'exercer les actions saintes et de dispenser aux fidèles les dons divins. Entre ceux qui dispensent ces biens spirituels et ceux qui les reçoivent, il y a un rapport de supériorité et d'infériorité. *Ordo attenditur secundum prælationem et subjectionem* (S. BONAV., IV, dist. 19, a. 3, q. 1). — *Hic gradus* eminens *per potestatem spiritualem* ordo *nominatur* (*Suppl.*, q, 34, a. 2. ad 1). Ainsi le mot *Ordo* désigne tout d'abord l'état supérieur et la prééminence des personnes ecclésiastiques en général, et aussi les différents degrés (*gradus*) de la hiérarchie (*ordo diaconatus, presbyteratus, episcopatus*) (4). — Puis, passant de l'effet à la

---

(1) Gradus dignitatis et præeminentiæ, qui acquiritur per sacramentum ordinis, ex sua natura est devinctus utilitati eorum, qui subjiciuntur ordinato, quia est gradus ministrantium et dispensantium aliis mysteria Dei ; subjectio autem, quæ est ad utilitatem subjecti, non opponitur libertati nec continet in se aut inducit servitutem, sed illam perficit et ab ista liberat (ESPARZA, l. 10, q. 102).

(2) Per diversa officia aliquis fit altior altero : similiter etiam per gradus vel ordines diversos diversimode homines in quadam altitudine constituuntur (S. THOM., 2, 2, q. 183, a. 1).

(3) Ordo designat hierarchiam sive sacrorum ministrorum cum dependentia a superiore antistite dispositionem ac principatum, quo sensu *in ordine constituti* dicuntur, qui ecclesiastica pollent auctoritate (BERTI, l. 36, c. 1).

(4) Ordo nihil aliud est quam quidam potestatis gradus in spiritualibus dispensandis (S. THOM., IV, dist. 24, q. 3, a. 2).

cause, le mot *Ordo*, au sens actif, — *ordinatio*, consécration spirituelle — désigne le rite sacré extérieur par lequel celui qui le reçoit est constitué dans tel ou tel « *ordo* », établi (*ordinatur*) dans une fonction, doté d'un pouvoir spirituel spécial, mis à un rang supérieur (1). *Ordinati in quadam dignitate præ aliis constituuntur* (*Suppl.*, q. 30, a. 5).

7. — Dans le langage grec de l'Église l'ordination, la consécration sacramentelle se nomme d'ordinaire χειροτονία (extension des mains, *manuum extensio*) tandis que l'expression χειρεπιθεσία ou χειροθεσία (imposition de la main, *manus impositio*) désigne d'habitude la Confirmation. — Dans l'Écriture Sainte nous trouvons l'expression ἐπίθεσις τῶν χειρῶν pour indiquer le sacrement de l'Ordre (I Tim., iv, 14; II Tim., i, 6) et de la Confirmation (Act., viii, 18; Hebr., vi, 2), et les mots ἐπιτιθέναι τὰς χεῖρας (imposer les mains) sont employés pour désigner aussi bien l'administration de ces deux sacrements (Act., vi, 6; xiii, 2; I Tim., v, 22; Act., viii, 17, 19; xix, 6) que, d'une façon générale, la communication des grâces pour l'âme et pour le corps, (Matth., ix, 18; Marc., xvi, 16; Marc., xii, 13). — Le mot χειροτονεῖν, qui maintenant signifie chez les Grecs « communiquer une consécration sainte par l'imposition des mains », veut dire étymologiquement « étendre ou élever les mains pour voter « et, dès lors, « élire quelqu'un à une fonction par l'élévation de la main ou par le vote ». Dans II Cor., viii, 19, ce mot (*ordinatus*, χειροτονηθείς) indique un simple choix, une simple destination à un ministère. Le mot χειροτονεῖν se rencontre encore Act., xiv, 22 (Vulg. *constituere*). Ici, il est dit que Paul et Barnabé « ordonnent pour chaque église des prêtres » (évêques ou prêtres comme supérieurs). Mais pour établir des supérieurs ecclésiastiques, il faut non seulement le choix, mais encore la consécration de ceux qui sont ainsi appelés; par conséquent, ces deux actes, — élection et consécration — doivent être signifiés par cette expression χειροτονεῖν (2). Cette interprétation est d'autant plus justifiée que cette χειροτονία était accompagnée de prières et de jeûnes, de même que la

---

(1) Ordo dupliciter sumitur: 1. pro gradu seu statu clericorum ad certa officia ecclesiastica consecratorum, et sic sumptus est quid *permanens*; 2. pro ipsa ordinatione seu actione, qua ordinati in illo gradu seu statu clericorum constituuntur et ad officia illa ecclesiastica stabiliter consecrantur: ordo sic sumptus est *aliqua actio transiens* (Antoine, *De sacr. ord. proœm*).

(2) Duo significat χειροτονία: prius origine sua electionem, destinationem; posterius consecrationem, ordinationem (Morinus, *De sacr. ordin.*, p. 3, c. 2, n. 3).

χειρεπίθεσία, rappelée plus haut, et dont le processus était identique (Act., xiii, 3) (1). Le terme en usage chez les Grecs, qui nomment le sacrement de l'Ordre χειροτονία, s'explique donc très bien par les expressions des Actes des Apôtres. — Consécration — *consecratio*, καθιέρωσις, τελεσιουργία; consacrer — vouer solennellement au service de Dieu et donner, à cet effet, vertu ou sainteté (Cfr. Morinus, *De sacr. ordinat.*, p. 3, exerc. 1, c. 2).

§ 9. — L'Ordre est un Sacrement; sa nature.

1. — « L'Ordre (*ordo*) ou ordination sacrée (*sacra ordinatio*) est vraiment (*vere*) et proprement (*proprie*) un sacrement de la Loi nouvelle, institué par Notre Seigneur Jésus-Christ » (Trid., sess. 23, can. 3). L'acte d'enrôlement ou d'admission dans la hiérarchie divinement instituée a toujours été mis au nombre des sept sacrements. L'Église d'Orient et celle d'Occident, les témoignages du passé comme ceux du présent sont unanimes à proclamer que l'Ordre est un sacrement. L'ordination, le rite symbolique de la consécration est un sacrement, parce que, en raison de l'institution divine, ce rite possède la vertu de sanctifier les ordinands — et par l'impression d'un caractère et par la communication de la grâce. *Sacramentum nihil est aliud quam quædam sanctificatio homini exhibita cum aliquo signo visibili. Unde quum in susceptione ordinis quædam consecratio homini exhibeatur per visibilia signa, constat ordinem esse sacramentum* (*Suppl.*, q. 34, a. 3). — *Signum sensibile, quo confertur ordinata potestas spiritualis, quæ recte dicitur ordo, est sacramentum* (S. Bonav., iv, dist. 24, p. 1, a. 2, q. 2).

2. — La définition que Pierre Lombard a donnée de notre sacrement est devenue traditionnelle dans l'École. *Si quæritur, quid sit quod hic vocatur ordo, sane dici potest signaculum quoddam esse, i. e. sacrum quoddam, quo spiritualis potestas traditur ordinato et officium* (iv, dist. 24, p. 2. c. 13) (2). Par ce

---

(1) L'imposition des mains, accompagnée de prières et de jeûnes, dont il est question ici, est regardée, par la plupart des interprètes, à la suite de S. Jean Chrysostome et de S. Léon le Grand, comme un acte de consécration par lequel les chefs de l'Église d'Antioche conférèrent à Paul et à Barnabé la dignité et l'autorité épiscopales.

(2) Hanc definitionem approbant ceteri scholastici, etsi Vasquez reprehendat voculam illam *ordinato* ejusque loco substituit vocem *alicui*, ne contra regulas dialecticorum definitum ponatur in definitione. Verum sine

signaculum quoddam, on entend tout d'abord le *signaculum ecclesiæ*, c'est-à-dire le rite consécratoire prescrit par l'Église, qui signifie et produit le pouvoir spirituel invisible et la grâce de sanctification. *Signaculum ponitur hic pro eo quod exterius geritur, quod est signum interioris potestatis et causa* (*Suppl.*, q. 34, a. 2, ad 1). Cependant, cette expression se prend aussi au sens de *signum spirituale* (S. BONAV.), et on la rapporte au caractère imprimé dans l'âme, caractère qui est le principe du pouvoir communiqué, et qui, uni à ce pouvoir, est « *res et sacramentum* », tandis que l'acte extérieur est « *sacramentum tantum* » (1). *Si signaculum pro interiori charactere sumeretur, non esset inconveniens... nam* ipse character interior est essentialiter et principaliter ipsum sacramentum ordinis (*Suppl.*, q. 34, a. 2, ad 1). La communication d'un pouvoir spirituel en vue d'exercer des actes saints et sanctifiants est un effet du rite extérieur (2) : toutefois ce rite n'est sacramentel ou ne devient un sacrement qu'à la condition de communiquer (ou d'accroître) en même temps la grâce sanctifiante. *Dicuntur ordines sacramenta, quia in eorum perceptione res sacra, i. e.* gratia, *confertur, quam figurant ea quæ ibi geruntur* (PETR. LOMB., IV, dist. 24, p. 2, c. 13).

3. — Comme il s'agit ici d'expliquer la définition du sacrement, nous considérons non pas tous les Ordres, mais seulement les trois Ordres supérieurs, dont la sacramentalité est incontestable. *Episcopis, presbyteris, diaconis, quibus hierarchia divina ordinatione instituta absolvitur, quum initiantur, pro gradus varietate confertur ordinis sacramentum* (COLL. LAC., V, 172). L'Ordination établie par Jésus-Christ, l'ordination sacramentelle est une consécration comprenant l'imposition des mains et conférant aux ordinands le pouvoir surnaturel avec la grâce correspondante en vue d'offrir le sacrifice et d'administrer les sacrements, c'est-à-dire en vue du service officiel de Dieu par l'accomplissement de ces fonctions sacerdotales (3). *Ordo est*

---

causa tricatur, quando constat, voculam *ordinato* in ea definitione solum materialiter accipi pro *suscipiente* id sacramentum (TANNER, disp. 7, q. 2, dub. 1, n. 18. Cfr. AVERSA, *De sacr. ord.*, q. 1, sect. 2).

(1) Character, per quem signaculum exponitur, est pars ordinis, quia dividitur contra id quod res tantum vel sacramentum tantum, quum sit res et sacramentum (*Suppl.*, q. 34, a. 2).

(2) Per hoc quod aliqui suscipiunt sacrum ordinem, accipiunt potestatem quosdam sacros actus perficiendi (S. THOM., 2, 2, q. 184, a. 1). — Ordo ipse ordinatur ad quemdam actum in divinis officiis (S. THOM., l. c).

(3) Sacer ordo est sacramentum, quo insignitur homo, ut sic aliis per

ad sacrificium administrandum (S. BONAV., IV, dist. 24, p. 1, a. 2, q. 3). *Hoc sacramentum est ordinatum ad dispensandum omnia alia sacramenta* (S. BONAV., IV, dist. 24, p. 1, dub. 1). *Per sacramentum ordinis aliquis accipit potestatem agendi actiones sacramentales* (S. THOM., 3, q. 65, a. 2). *Per sacramentum ordinis constituitur aliquis dispensator aliorum sacramentorum* (*Suppl.*, q. 37, a. 2).

Notre sacrement perpétue ainsi, jusqu'à la fin des temps, le sacerdoce médiateur entre Dieu et l'homme (HEBR., V, 1), le sacerdoce spécial et proprement dit. *Piissimus Redemptor cum ecclesia sua usque ad consummationem sæculi futurus apostolis et successoribus eorum dedit, ut usque ad consummationem sæculi potestatem sacramenta conficiendi et dispensandi et gratiam ad mysteria fidei et munia ecclesiastica administranda necessariam ritu externo ad alios transferre possent. Ordinis enim sacramentum instituit in consummationem et propagationem mirabilium, quæ operatus est pro nobis* (COLL. LAC., V, 172). L'ordination est le moyen de créer sans cesse de nouveaux « serviteurs du Christ et des dispensateurs des mystères de Dieu » (I COR., IV, 1), en les armant spirituellement pour leur vocation sublime (1). *Sacramentum ordinis est excellens, et in statu excellenti collocat ordinatum* (S. BONAV., IV, dist. 24, p. 1, a. 2, q. 4).

D'après le but spécial du sacrement de l'Ordre, on voit sans peine que, dans sa définition, l'impression du caractère, c'est-à-dire la tradition du pouvoir doit être mise au premier rang. *Ordo potestatem principaliter importat. Et ideo character, qui est spiritualis potestas, in definitione ponitur, non autem in definitione baptismi* (*Suppl.*, IV, dist. 34, a. 2, ad 2) (2). *In collatione ordinis*

---

honorem præsit, ut eis per onus prælationis prosit (ALANUS DE INSUL., *Theol. reg.* 115).

(1) Nihil certe præcellentius sacerdotum dignitate, qui vi sacramenti divinitus instituti eo charactere eaque potestate insigniuntur, quæ omnem angelicam eminentiam superant. Ipsi enim sacrosanctum et immaculatum Deo offerunt sacrificium corporis et sanguinis Christi, propriam habent et exercent potestatem remittendi peccata, homines per baptismum Christo inserendi, verbum divinum prædicandi et mysteria Dei dispensandi (COLL. LAC., IV, 341).

(2) Potestas spiritualis collata per baptismum est passiva ; activa vero quæ confertur per ordinem. Unde hæc est nobilior quam illa ideoque dignior, quæ per definitionem exprimatur. Adde, collationem gratiæ esse effectum principalem baptismi, propter quem ipse existeret, tametsi nullus imprimendus esset character nullaque communicanda ulterius potestas ipsi baptizato ; in ordine vero e converso *effectus principaliter intentus est collatio potestatis spiritualis*, propter quam daretur hoc sacramentum, tametsi conferenda non esset gratia sanctificans. Ratio est, quia

est collatio potestatis, *per quam homo ponitur in statu definito et gradu* (S. Bonav., iv, dist. 24, p. 2, dub. 6). Par conséquent, la grâce sacramentelle est une grâce de fonction destinée moins à sanctifier pour lui-même et en lui-même celui qui reçoit le sacrement, qu'à lui permettre de s'acquitter dignement des fonctions sacerdotales (*ut quis sit idoneus minister* — Decr. pro Armenis). L'ordinand reçoit le sacrement non pas pour sa sanctification personnelle tout d'abord, mais pour être à même de sanctifier les autres et de les conduire au salut par l'exercice des actes liturgiques (*propter hierarchicas functiones in ecclesia exercendas* — *Suppl.*, q. 34, a. 4, ad 4). *Sacramentum ordinis abundat ab aliis etiam secundum rationem remedii, quia non solum ibi gratia ad curandum* subjectum *ordinatur, sed etiam datur gratia, quæ ordinat ad curandum* alios (S. Bonav., iv, dist. 25, a. 2, q. 4) Sans doute, par la consécration, le sujet du sacrement est aussi sanctifié personnellement, mais c'est parce qu'il est appelé à perfectionner surnaturellement les autres (*in seipso perficitur — constituitur perfector aliorum* — S. Thom., 3, q. 65, a. 2, ad 2).

4. — L'acte rituel de l'ordination, composé de paroles (*verbis*) et de signes extérieurs (*signis exterioribus*) est donc, au sens propre du mot, un sacrement de la loi nouvelle, parce qu'il a été institué par Notre Seigneur Jésus-Christ et qu'en vertu de cette institution il imprime à l'âme un caractère ineffaçable et communique la grâce de l'Esprit Saint (Cfr. Trid., sess. 23, cap. 3 et can. 4). *Ritus sensibilis, gratiæ specialis et gratum facientis cum ritu conjunctio, et Christi, qui solus eam conferre poterat, institutio verum efficiunt sacramentum* (Coll. Lac., v, 324). Que l'Ordre soit un sacrement, c'est là un dogme rendu incontestable « par le témoignage de l'Écriture, par la Tradition apostolique et par l'enseignement unanime des Pères » (Trid.) : bien des raisons théologiques viennent d'ailleurs s'ajouter.

L'Ordre est l'un des sept sacrements, mais, dans son unité, il renferme trois degrés dont chacun est sacramentel — le diaconat, la prêtrise et l'épiscopat. Nous n'examinons point maintenant chacune de ces trois ordinations en particulier : il faut

---

baptismus ordinatur ad bonum particulare baptizati atque bonum ejus maximum est gratia sanctificans. At sacramentum ordinis confertur *principaliter propter bonum communitatis* atque communitatem respicit ordinatus non per gratiam sanctificantem, sed per potestatem spiritualem ministrandi fidelibus. Patet autem, in definitione poni debere id, propter quod *principaliter* res est et quo sublato ea non esset (Esparza, l. 10, q. 102, ad 7).

d'abord démontrer, en général, qu'il y a, dans l'Église, un rite institué par Jésus-Christ pour donner le pouvoir et les grâces d'état en vue d'exercer validement et dignement les actes hiérarchiques ou relatifs au service divin (1). L'existence de ce sacrement se démontre clairement par les écrits des apôtres (Cfr. Trid., sess. 23, cap. 3), où l'on retrouve tous ses éléments essentiels. Les Épîtres et les Actes des Apôtres, en effet, attestent que les chefs ecclésiastiques (évêques, prêtres, diacres) étaient consacrés par un rite sensible — composé de l'imposition des mains et de prières, — qu'ils recevaient ainsi les pouvoirs et les grâces nécessaires pour leur vocation.

5. — Timothée présidait à l'Église d'Éphèse. A ce titre, il reçoit de l'apôtre Paul, dans deux lettres, des instructions et des exhortations paternelles, pour le fidèle accomplissement de ses fonctions pastorales. Comme, dans ces lettres, il est question de diacres, de prêtres et d'évêques, nous avons donc toute la hiérarchie ecclésiastique dans son ensemble.

« *Noli negligere gratiam* (χάρισμα), *quæ in te est, quæ data est tibi per prophetiam* (διὰ προφητείας, en vertu de la révélation divine, de l'élection divine) *cum* (μετα = *per*) *impositione manuum presbyterii* (par l'imposition du collège presbytéral dans lequel l'Apôtre lui-même tenait le premier rang) » I Tim., iv, 14. — « *Admoneo te, ut resuscites* (ἀναζωπυρεῖν, *que tu réveilles, que tu ranimes*) *gratiam* (τὸ χάρισμα) *Dei quæ est in te per impositionem manuum mearum* (διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου). *Non enim dedit nobis* (*à nous, chefs ecclésiastiques*) *Deus spiritum timoris* (πνεῦμα δειλίας, *l'esprit de crainte, de pusillanimité*), *sed virtutis* (δυνάμεως, *de force, de vertu*) *et dilectionis* (*de charité surnaturelle pour Dieu et pour le prochain*) *et sobrietatis* (σωφρονισμοῦ, *de prudence et de réserve*) » II Tim., 1, 6.

Dans ces deux textes il est certainement question de l'ordination épiscopale (et sacerdotale) (2) que l'Apôtre a conférée à Timothée — et cette ordination est nettement décrite comme un rite apportant la grâce, c'est-à-dire comme un acte sacramentel. L'admission des clercs dans la hiérarchie établie par Dieu se fait donc par la voie sacramentelle.

---

(1) Ordo sacramentum est N. L. a Christo institutum, quo potestas spiritualis traditur et gratia confertur ordinatis ad obeunda ministeria ecclesiastica (Estius, iv, dist. 24, §. 1).

(2) L'imposition des mains est matière essentielle de la consécration sacerdotale et de la consécration épiscopale. L'ordination sacerdotale est une condition indispensable pour recevoir l'épiscopat : seul un prêtre peut devenir évêque. Les paroles de l'Apôtre sont si générales qu'elles peuvent et doivent s'entendre de ces deux ordinations.

a) Il ressort des textes parallèles que le signe sensible est composé de l'imposition des mains (matière) et de prières (forme) accompagnant cette imposition. Ailleurs encore, nous retrouvons, en effet, l'imposition des mains et la prière quand il s'agit de conférer une fonction ecclésiastique. Aux sept qui avaient été choisis pour les fonctions de diacres, les apôtres imposèrent les mains (*imposuerunt manus*, ἐπέθηκαν τὰς χεῖρας) en priant (*orantes*, προσευξάμενοι) Act., vi, 6. — Les chefs de l'Église d'Antioche, parmi lesquels était certainement un évêque, reçurent par inspiration, durant la célébration du sacrifice eucharistique, l'ordre de « séparer » Barnabé et Paul et de les disposer pour leur mission par la consécration épiscopale (sacerdotale). Dans ce but, « ils jeûnèrent et prièrent et ils leur imposèrent les mains » (Act., xiii, 3). — De ce texte il faut rapprocher celui des Actes, xiv, 22. Paul et Barnabé ayant ordonné des prêtres en chaque communauté (κατ'ἐκκλησίαν), avec des prières et des jeûnes (χειροτονήσαντες προσευξάμενοι μετὰ νηστειῶν), ils les recommandèrent au Seigneur. Ici encore, il s'agit d'un acte liturgique, d'une consécration sacramentelle. La χειροτονία (nomination = consécration précédée de l'élection) correspond, quant au but et à la signification, à la χειροθεσία dont il est parlé ailleurs, et, pour le sens, il n'y a aucune différence proprement dite entre étendre les mains (τείνειν τὰς χεῖρας) sur quelqu'un et lui imposer les mains (ἐπιτιθέναι τὰς χεῖρας). — L'imposition des mains, en elle-même, peut avoir lieu pour différents buts : il faut donc que, dans l'ordination et dans les divers degrés de l'ordination, elle soit déterminée à sa signification spéciale par la forme des prières qui l'accompagnent. *Non sufficit signum sine verbo, quia ad multa potest tale signum dari, et ideo oportet per verbum arctari* (S. Bonav., iv, dist. 24, p. 1. a. 1, q. 4).

b) Dans les textes cités il s'agit d'autre chose que d'une simple « bénédiction accompagnée de prières », d'une simple délégation à une mission : il s'agit d'un moyen de grâce objectivement efficace. Par (per, διά) l'imposition des mains des apôtres (des évêques) la « grâce de Dieu » (τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ) est en Timothée. Le fruit, l'effet immédiat du rite extérieur est donc la grâce d'état conférée à Timothée. C'est le « don de l'Esprit Saint que Timothée a reçu pour le gouvernement de l'Église (εἰς προστασίαν), et en général pour le service de l'autel » (Chrys.). C'est la grâce habituelle de sanctification qui est tout d'abord signifiée : les expressions employées par l'Apôtre l'indiquent clairement. Elle est représentée comme une grâce permanente en elle-même : elle a été conférée autrefois à Timothée, mais elle subsiste encore en son âme (τὸ ἐν σοὶ χάρισμα — ὅ ἐστιν ἐν σοί). — Celui qui l'a

reçue peut, par sa négligence, la laisser infructueuse, comme il peut, par la fidélité à sa vocation, l'accroître, puisqu'elle est comparée à un feu caché sous la cendre, et ranimé par l'effort. « Il dépend de nous d'éteindre ce feu ou de le ranimer. L'incurie et la légèreté l'éteignent, le jeûne et le zèle entretiennent la flamme. Ce feu est en vous, mais vous devez l'aviver sans cesse » (CHRYSOST., *in II Tim.* 1, 6). — Cette grâce de la consécration est le principe des vertus dont le pasteur a particulièrement besoin pour le succès de son ministère, — l'énergie, la charité, la prudence, et, en vue de l'exercice de ces vertus, il est certain que des grâces actuelles sont aussi accordées. — L'autre effet de l'ordination — le pouvoir inamissible — qui est une sorte de grâce *gratis data*, peut à bon droit se reconnaître dans le χάρισμα permanent et inhérent à l'âme (1).

La « prophétie » dont il est parlé (Cfr. I TIM., 1, 18), c'est-à-dire la révélation concernant la vocation divine de Timothée, est la raison pour laquelle Paul, malgré la jeunesse de son disciple (I TIM., IV, 12), l'ordonne évêque. — Par la grâce d'état et par le pouvoir que lui donne la consécration, Timothée est donc introduit dans la hiérarchie instituée par Jésus-Christ. De part et d'autre, les deux textes s'accordent entièrement. Timothée nous apparaît non pas comme un simple fidèle, mais comme un chef ecclésiastique dans l'exercice de ses fonctions épiscopales. Paul l'exhorte vivement à répondre avec fidélité à la grâce reçue, à remplir sans défaillance ses devoirs de pasteur. — Paul est le « consécrateur » proprement dit ; mais, avec lui, les prêtres assistants ont imposé les mains. Cette circonstance prouve, elle aussi, qu'il est question d'une ordination. D'après la pratique et le précepte de l'Église, en effet, c'est seulement dans l'ordination des évêques ou des prêtres que d'autres évêques ou d'autres prêtres imposent, avec l'évêque consécrateur, les mains à l'ordinand — ce rite, d'ailleurs n'est point essentiellement nécessaire, il est accidentel.

---

(1) Par le mot « *charisma* » les auteurs ecclésiastiques désignent le plus souvent les dons proprement dits de l'Esprit Saint, qui ont pour but immédiat, non la sanctification de celui qui les reçoit, mais l'économie générale et le bien de la communauté (tels sont le don des langues, le pouvoir de chasser les démons); mais étymologiquement (de χαρίζεσθαι, accorder une grâce, faire un présent), comme aussi dans la langue biblique, « *charisma* » signifie toute grâce de Dieu. En tout cas, ici, ce mot désigne non pas simplement un don miraculeux ou extraordinaire de l'Esprit: il comprend tous les dons et talents surnaturels dont Dieu arme les ordinands afin qu'ils puissent travailler au bien de leur prochain et à l'édification du royaume de Jésus-Christ.

c) Cette consécration à une fonction hiérarchique — consécration conférant la grâce, — est, d'après la volonté du Seigneur, une institution permanente de son Église, comme le veut la nature du sacrement. Les évêques ordonnés par les apôtres devaient recruter des ministres capables de remplir les fonctions ecclésiastiques et, par conséquent, ils devaient pouvoir ordonner des ministres qui fussent leurs successeurs ou leurs aides dans le service du sanctuaire. L'Apôtre apprend à l'évêque Timothée comment il doit traiter les prêtres, particulièrement lorsqu'ils sont en défaut — et il lui recommande expressément de « n'imposer les mains » qu'avec une grande circonspection. *Manus cito* (ταχέως, précipitamment) *nemini imposueris* (I TIM., v, 22). En lui rappelant qu'il se rendrait ainsi « participant des fautes d'autrui » il atteste bien qu'il s'agit d'une chose fort importante, comme est l'ordination (1). Le contexte tout entier ne permet point d'entendre les paroles de l'Apôtre autrement que d'une ordination. Manus *cito* imponit, *qui ordinat aliquem, vita, doctrina, meritis haud satis exacte ac diligenter exploratis* (ESTIUS, *in l. c.*). Celui qui, en négligeant l'examen nécessaire, ouvre aux indignes l'entrée du sanctuaire, est responsable des péchés que ceux-ci commettent par leur infidélité à leur fonction ou par leur conduite scandaleuse. — Saint Paul laissa Tite en Crète avec mission de régler ce qui restait à régler, et, en particulier, « d'établir des prêtres » (évêques ou prêtres) dans chaque ville (TIT., I, 5).

6. — Grégoire de Nysse reconnaît à l'ordination des prêtres, comme au Baptême et à l'Eucharistie, la vertu de produire la grâce : l'Ordre est donc pour lui un sacrement. L'ordination « rend le prêtre auguste (σεμνόν) et digne de tout respect (τίμιον), parce qu'il est ainsi séparé des fidèles ordinaires ». Le prêtre est « un guide (καθηγεμών), un chef (πρόεδρος), le docteur de la religion (διδάσκαλος εὐσεβείας) ; il introduit les âmes dans les mystères (μυσταγωγός) ». Extérieurement, nul changement ne s'opère en lui ; mais, intérieurement, « il est transformé par une puissance (δυνάμει) et une grâce (χάριτι) invisibles » (*Orat. in Epiphan.*). — Saint Jérôme blâme sévèrement les évêques qui, à l'exemple de Vigilantius, « ne dispensent les sacrements du Christ (*Christi sacramenta*), c'est-à-dire les saints Ordres, qu'à

---

(1) Vide, o Timothee episcope, ne quem temere ordines, sed unumquemque prius proba et examina, an probatæ sit vitæ et doctrinæ talique gradu dignus : alioqui particeps fies peccatorum et scandalorum, quæ talis post ordinationem in suo gradu committet (CORNEL. A LAPIDE, *in l. c.* — Cfr., sur ce sujet, en particulier S. LEO M. *ep. 12*).

des hommes mariés » (*Adv. Vigilant.*, c. I). — « C'est surtout dans les ordinations que la plénitude de l'Esprit-Saint a son efficacité » (INNOC. I, *ep.* 24, n. 4). — Cassien, lui aussi, parle du « sacrement du sacerdoce » (*De incarnat.*, VI, 6). — La consécration de l'évêque, du prêtre et du diacre (*sacerdotalis vel levitica ordinatio, sacra benedictio*) ne peut avoir lieu que dans la nuit avant le dimanche (ou le matin du dimanche) ; les chefs de l'Église d'Antioche ont imposé les mains (*manus imposuerunt*) à Paul et à Barnabé, après avoir jeûné et en priant : c'est pour nous apprendre avec quelle piété le dispensateur du sacrement et celui qui le reçoit doivent veiller à ce qu'un sacrement si riche en grâces (*tantæ benedictionis sacramentum*) ne soit point traité négligemment (S. LEO I, *ad Dioscor.*, *ep.* 9, c. 1). Ailleurs le même Pape nomme la consécration épiscopale « *tantum sacramentum* », « un grand mystère, un mystère digne de vénération » (*ep.* 12, c. 3). — Le caractère sacramentel de l'ordination des clercs est fréquemment affirmé par S. Augustin ou supposé par lui comme universellement reconnu. Le sacerdoce est conféré aux élus de Dieu par l'Ordination qui a cela de commun avec le Baptême, qu'elle est un sacrement et qu'elle imprime un caractère ineffaçable. *Utrumque* (le Baptême et l'Ordre) sacramentum *est et quadam* consecratione *utrumque homini datur : illud quum baptizatur, istud quum ordinatur, ideoque in ecclesia catholica utrumque non licet iterari* (S. AUG., *C. ep. Parm.*, l. 2, c. 13, n. 28). Tous savent que l'Ordination est un sacrement aussi bien que le Baptême et que, pas plus que le Baptême, elle ne peut être réitérée, quand elle a été une fois donnée validement. *Si utrumque sacramentum* est, quod nemo dubitet, *cur illud non amittitur et illud amittitur? Neutri sacramento injuria facienda est* (S. AUG., *l. c.*, n. 30 (1).

7. — Qu'il y ait, dans l'Église de Jésus-Christ, un rite sensible et vraiment sacramentel en vue de l'ordination, on peut le conclure déjà de ce fait qu'il existe, dans la Loi nouvelle, un sacerdoce spécial, extérieur, un véritable sacerdoce. Le sacerdoce constitue une partie essentielle et, par conséquent, permanente du royaume de Dieu, fondé et organisé par le Sauveur. Jésus-Christ a conféré lui-même, immédiatement, l'autorité sacerdotale (et, respectivement, l'autorité souveraine du sacerdoce) à

---

(1) Si fiat ordinatio cleri ad plebem congregandam, etiam si plebis congregatio non subsequatur, *manet* tamen illis ordinatis *sacramentum ordinationis*, et si aliqua culpa quisquam ab officiis removeatur, *sacramento Domini semel imposito non carebit*, quamvis ad judicium permanente (S. AUG., *De bono conjug.*, c. 24, n. 32).

ses apôtres (Luc., XXII, 19 ; Matth., XVI, 18-19 ; Joann., XX, 21-23), non point sans doute par une voie sacramentelle, mais cependant d'une manière sensible. Il a pourvu à la transmission du sacerdoce parce qu'il a confié aux apôtres le pouvoir et la mission de se créer des aides et des successeurs, en communiquant à d'autres les pouvoirs du sacerdoce. Le moyen, l'instrument par lequel se ferait cette transmission devait assurément consister dans un acte ou rite extérieur, sans quoi les membres du sacerdoce ne pourraient être reconnus avec certitude. *A priori*, il faut admettre aussi qu'en même temps que le pouvoir sacerdotal, et par ce signe extérieur, une grâce spéciale est conférée en vue de l'accomplissement fidèle des obligations acceptées. Or, un rite sensible, communiquant le pouvoir sacerdotal et la grâce sanctifiante est vraiment sacramentel (1). Dans ses éléments essentiels, ce rite de l'ordination a été institué par Jésus-Christ lui-même d'une manière permanente, comme c'est le cas pour les autres sacrements.

On arrive à la même conclusion plus clairement encore en comparant l'Ordination au Baptême et à la Confirmation. Dans le royaume de Dieu sur cette terre nous trouvons trois degrés : les membres du royaume de Dieu, les soldats de Jésus-Christ et les chefs des combattants. C'est par la voie sacramentelle que l'homme devient membre de l'Église, qu'il est incorporé dans la milice du Christ : il faut donc que le rite de la consécration, qui élève le baptisé et le confirmé à la dignité de dispensateur des mystères divins, soit un rite sacramentel (2).

---

(1) Quia spiritualis potestas a Christo in ministros ecclesiæ derivatur, spirituales autem effectus in nos a Christo derivati sub quibusdam sensibilibus signis explentur, oportuit etiam quod hæc spiritualis potestas sub quibusdam sensibilibus signis hominibus traderetur.... Quandocumque autem aliquid spirituale sub signo corporali traditur, hoc dicitur sacramentum. Manifestum est igitur, quod *in collatione spiritualis potestatis quoddam sacramentum peragitur*, quod dicitur ordinis sacramentum. Ad divinam autem liberalitatem pertinet, ut cui confertur potestas ad aliquid operandum, conferantur etiam ea, sine quibus hujusmodi operatio convenienter exerceri non potest. Administratio autem sacramentorum, ad quæ ordinatur spiritualis potestas, convenienter non fit, nisi aliquis ad hoc a divina gratia adjuvetur, et ideo in hoc sacramento *confertur gratia* sicut in aliis sacramentis (S. Thom., *c. gent.*, IV, 74).

(2) Principalis ratio, quare hæc potestas debet conferri per modum sacramenti, est propter sacramentorum dignitatem, quæ in ecclesia dispensantur et in quibus Deus colitur ; quæ ut non venirent in contemptum, non debuerunt omnibus committi dispensanda, sed personis specialibus, et dum his committitur, quod aliis non datur, datur his potestas, per quam speciali ordine situantur in ecclesia Dei (S. Bonav., IV, dist. 24, p. 1, a. 2, q. 2).

8. — Pour les actes officiels et permanents du culte il y avait un sacerdoce hiérarchique dans la Loi ancienne. Mais il n'était que la figure et l'ombre de notre sacerdoce, bien supérieur à l'ancien par sa nature. L'insuffisance et la faiblesse du sacerdoce d'Aaron se révèlent encore en ceci, qu'il se transmettait par la descendance charnelle, puisque la première consécration (des simples prêtres), dans le désert, s'étendait à toute la tribu et à la postérité d'Aaron (1). Pour la perfection de la Loi nouvelle, pour l'excellence et la sainteté du culte chrétien, il fallait que la descendance selon la chair ne fût plus un titre aux fonctions sacerdotales, mais que l'autorité et la dignité du sacerdoce fussent transmises par la descendance spirituelle, c'est-à-dire par la consécration sacramentelle. *Non enim ex genere carnis et sanguinis, sicut erat primum secundum ordinem Aaron, sed sicut oportebat in Testamento Novo, ubi secundum ordinem Melchisedech summus sacerdos est Christus, pro cujusque merito, quod in eum* gratia divina *contulerit, sacerdotes et levitas* eligi *nunc videmus* (S. Aug., *De civit. Dei*, l. 20, c. 21, n. 3). Notre sacerdoce divin (*divinum sacerdotium*) est administré par des hommes, sans doute, mais on n'y accède point par la voie des générations (*non per generationum tramitem*), parce que l'Église admet pour chefs et supérieurs (*rectores*) ceux-là seulement que l'Esprit Saint a préparés : dans le Testament nouveau, chez le peuple de Dieu, ce n'est pas le privilège d'une lignée, c'est la faveur de la grâce céleste (*dignatio cœlestis gratiæ*) qui fait l'évêque (S. Leo M., *serm.* 3, n. 1).

9. — Le sacrement de l'Ordre est donc le principe de l'essentielle différence qui existe entre l'état clérical et l'état laïque. Un sacerdoce spécial, c'est-à-dire possédant des pouvoirs particuliers, n'est nullement exclu par les paroles de l'apôtre qui nomme la communauté des fidèles « un sacerdoce royal » (βασίλειον ἱεράτευμα — I Petr., ii, 9), un sacerdoce dont les membres ont la dignité royale et sacerdotale. Tous les chrétiens ne sont pas « rois » au sens propre du mot ; de même tous les chrétiens ne sont pas « prêtres » au sens rigoureux de l'expression (2). Évidemment c'est là une figure, qui, précisément, suppose l'existence d'une royauté et d'un sacerdoce véritables.

---

(1) Cfr. Schegg-Wirthmüller, *Biblische Archaeologie*, p. 549, sqq.

(2) « Erunt sacerdotes Dei et Christi et regnabunt cum eo mille annis », non utique de solis episcopis et presbyteris dictum est, qui proprie jam in ecclesia vocantur sacerdotes, sed sicut omnes christianos dicimus propter mysticum chrisma, sic omnes sacerdotes, quoniam membra sunt unius sacerdotis (S. Aug., *De Civit. Dei*, l. 20, c. 10).

« Le signe de la croix fait des « rois » de tous ceux qui renaissent en Jésus-Christ ; l'onction de l'Esprit Saint les sacre prêtres (*sacerdotes*), en sorte que tous les vrais chrétiens, en dehors du ministère spécial de notre sacerdoce (*præter islam specialem nostri ministerii* servitutem), savent qu'ils participent à la lignée royale et à la dignité sacerdotale. Quoi de plus royal que de voir l'esprit, dans la soumission à Dieu, dominer le corps ? Quoi de plus sacerdotal que de vouer au Seigneur une conscience pure et d'offrir sur l'autel du cœur le sacrifice immaculé de la piété ? » (S. Leo M., *serm.*, 4, n. 1). *Unusquisque ungitur in sacerdotium, ungitur et in regnum : sed* spiritale *regnum est et sacerdotium* spiritale (Ps. Ambr., *De sacram.*, l. 4, c. 1, n. 3).

§ 10. — Plusieurs degrés dans l'Ordre.

1. — L'Église de Jésus-Christ est, par nature, une société hiérarchique ou hiérarchiquement organisée. En vertu de l'institution divine et ecclésiastique la hiérarchie de l'Ordre, c'est-à-dire de l'état clérical, est harmonieusement disposée. Entre les clercs, en effet, il y a une différence, une subordination, des degrés, parce que l'autorité spirituelle, en vue d'exercer les fonctions du service divin, n'est point donnée également à tous. C'est peu à peu, par degrés, que le simple clerc s'élève jusqu'au sacerdoce (Cfr. Trid., sess. 23, can. 2). — *Quum ecclesia, utpote Spiritu Dei edocta, omnia sapientissime et ordinatissime agat, ministros suos, qui sacerdotio ex officio deserviunt, per diversos ordines veluti per quosdam gradus a minoribus ad majora perducit. A prima enim tonsura, qua laici homines in clerum cooptantur, per ostiaratum aliaque officia sacra ad insigne presbyterorum munus ascendunt: ultimo loco episcopatum consequuntur, quo amplissimus sacerdotii honor et dignitas continetur. In episcopatu igitur, quem sacerdotii plenitudinem et apicem jure vocant, ad unitatem redigitur tota hierarchia ecclesiastica, quæ est sicut castrorum acies a cœlesti duce sapienter ordinata* (Coll. Lac., iii, 482).

Cette diversité de degrés subordonnés est une institution pleine de sagesse : elle répond aux besoins des hommes, à la sainteté du culte, en même temps qu'elle ajoute à la beauté visible de l'Église (1). *Huic sacramento competit graduum distinc-*

(1) Ordinum multitudo est inducta in ecclesia propter tria : *primo* quidem

tio, sive propter hoc, quod secundum ipsum configuratur et conformatur pulchritudo ecclesiæ militantis pulchritudini ecclesiæ triumphantis, sive propter hoc, quod istud sacramentum ordinat ad dignissimum ministerium, quod est consecratio dominici corporis, ad quam non statim est convolandum, sed per gradus paulative ascendendum, quum illud sacramentum propter sui nobilitatem et reverentiam multa debeat habere ministeria inferiora (S. BONAV., IV, dist. 24, p. 2, a. 2, q. 4).

2. — L'Ordination est un rite ecclésiastique par lequel est conféré un Ordre ou un degré de consécration, c'est-à-dire un pouvoir spécial en vue d'exercer certaines fonctions liturgiques (1). Cette définition s'étend aux Ordres sacramentels comme à ceux qui ne sont pas sacramentels. Quand on s'y attache strictement, il ne peut y avoir une divergence réelle d'opinion en ce qui concerne le nombre des Ordres ecclésiastiques. — Une opinion, autrefois soutenue par certains canonistes, est maintenant abandonnée: ces auteurs estimaient que la tonsure constitue un Ordre spécial et que, par conséquent, il faut admettre neuf Ordres (2). — Il importe peu de compter huit ou seulement sept degrés dans l'Ordre, et si l'on précise bien ce que l'épiscopat est en lui-même et quels sont ses rapports avec la prêtrise. Sans doute l'épiscopat diffère de la prêtrise et, en raison de cette différence, on peut le considérer comme un Ordre spécial : il s'ensuit que, dans l'Église latine, on doit admettre huit Ordres. *Sunt gradus ecclesiastici octo, quorum nomina hæc sunt : ostiarius, psalmista sive lector, exorcista, acolythus, subdiaconus, diaconus, presbyter atque episcopus* (RABAN. MAUR., *De cleric. instit.*, l. 1, c. 4). — Mais la différence entre l'épiscopat et la prêtrise n'est pas une différence adéquate, elle

---

propter Dei *sapientiam* commendandam, quæ in distinctione rerum ordinata maxime relucet, tam in naturalibus quam in spiritualibus.— *Secundo* ad subveniendum *humanæ infirmitati*, quia per unum non poterant omnia, quæ ad divina mysteria pertinebant, expleri sine magno gravamine, et ideo distinguuntur ordines diversi ad diversa officia. *Tertio* ut *via proficiendi* hominibus amplior detur, dum plures in diversis officiis distribuuntur, ut omnes sint Dei cooperatores, quo nihil est divinius (*Suppl.*, q. 37, a. 1).

(1) Ordines ecclesiastici specialiter distinguuntur secundum diversa officia... Officia distinguuntur proprie secundum actus, qui referuntur ad alios, sicut dicitur doctor habere officium vel judex (S. THOM., 2, q. 183, a. 3).

(2) Est lis et dissidium implacabile inter theologos et canonistas, an prima tonsura sit ordo : quam quum canonistæ ordinem esse teneant simulque episcopatum, aiunt ordines clericales esse *novem* (CLERICATUS, *decis.* 3, n. 20).

n'est point de même nature ni aussi grande que celle qui se rencontre entre les autres degrés : on peut, dès lors, comprendre l'épiscopat et la prêtrise sous le nom générique de sacerdoce, les regarder comme constituant un seul Ordre (avec deux degrés) et ne compter que sept Ordres, ainsi qu'on le fait d'ordinaire (1). Le Concile de Trente (sess. 23, cap. 2) a adopté le nombre de sept, tandis que le Pape Cornelius (251-253) et le quatrième synode de Carthage (398) comptent huit Ordres. Les deux manières de compter s'expliquent légitimement : le point de vue est un peu différent comme l'expression. — La convenance de ces Ordres et de leur nombre se démontre d'ordinaire d'après leur but, c'est-à-dire d'après leur relation plus ou moins prochaine ou éloignée avec le sacrifice et le sacrement de l'Eucharistie (Cfr. *Suppl.*, q. 37, a. 2; S. BONAV., IV, dist. 24, p. 2, a. 2, q. 4). *Sacra ordinatio constituit legis evangelicæ sacerdotium, cujus caput est Christus, sacerdos in æternum; in varios autem gradus et ordines mira dispositione distinguitur, unde exurgit ecclesiæ hierarchia, quæ constat ex episcopis, presbyteris et ministris : episcopi tanquam ecclesiarum speculatores nec non pastores ovium habentur; presbyteri inferiores episcopis jure divino sunt, diaconis vero superiores, spiritualibus fidelium commodis collaborant; subdiaconi et reliqui ministri diaconos in suis officiis sublevant* (COLL. LAC., IV, 893). Il n'y a pas d'autres degrés ecclésiastiques et il n'y en avait pas d'autres dans la primitive Église. Sans doute, en dehors et à côté de nos clercs, on trouve les *cantores* (2), ψάλται, ψαλτῳδοί, les *fossores*, κοπιάται, les

---

(1) Potest optime retineri, ut dicantur *septem* quidem ordines, inter quos ultimus ac supremus dicatur *ordo sacerdotii*, sed tamen hoc nomen ample sumatur pro potestate conficiendi et conferendi valide illa sacramenta, quæ requirunt ministrum consecratum, ac deinde hoc tanquam *genus* dividatur in *duas species*, sc. in duos gradus sacerdotii — unum ad conficienda sacramenta eucharistiæ, absolutionis et extremæ unctionis, alterum ad sacramenta confirmationis et ordinationis. Uni quidem relictum est idem nomen commune sacerdotii, alteri attributum est proprium nomen episcopatus (AVERSA, q. 1, sect. 7). — In ecclesia latina *septem* numerantur ordines, ita tamen ut ultimus ordo, sc. sacerdotium, sit duplex, minus nempe, quod et presbyteratus, ac majus, quod et episcopatus vocatur. Vetus sane est in ecclesia mos, quo sacerdotis appellatio simpliciter fiebat episcopo (BALLERINI-PALMIERI, *De ordine*, n. 5). — Ordo sacerdotii *generice* sumpti, ut sumitur, quum septem tantum ordines numerantur, dividi potest in duos ordines seu gradus, quorum superior est episcopatus et inferior est presbyteratus, et sic sunt *octo* ordines, quorum duo primi continentur sub eodem genere, nempe sub sacerdotio, quod relate ad eucharistiam est supremus ordo, quum relate ad eucharistiam non possit esse potestas major et excellentior potestate illam conficiendi et dandi potestatem eamdem conficiendi (ANTOINE, *De sacr. ord.*, q. 4).

(2) Psalmistatus non est ordo, sed officium ordini annexum : quia tamen

exceptores, notarii, ταχύγραφοι (rédacteurs des Actes des martyrs), les *cursores*, θεόδρομοι etc., mais ces diverses fonctions ne constituaient point des Ordres ou états particuliers : c'étaient de simples emplois, souvent remplis par des laïques, quoique le plus ordinairement par des clercs. — L'Orient n'a jamais eu les quatre (ou cinq) Ordres mineurs, comme l'Occident; les Grecs n'ont d'ordinaire aujourd'hui que le sous-diaconat, et le lectorat ou « cantorat ». *Sunt ordines minores* : *cantor, lector, subdiaconus* (*Synodus mont. Liban.* a. 1736).

3. — Si l'on examine les divers Ordres au point de vue de leur origine, il est dogmatiquement certain (TRID., sess. 23, cap. 4 et can. 6-7) que les trois Ordres supérieurs sont d'institution divine (1), tandis qu'au dessous du diaconat les autres sont d'institution ecclésiastique, d'après la seule opinion soutenable.

L'épiscopat, le presbytérat et le diaconat sont des Ordres essentiellement distincts l'un de l'autre, comme le prouve le rapport de subordination qui existe entre eux : les diacres sont subordonnés aux évêques et aux prêtres, les prêtres sont subordonnés aux évêques. Qu'en vertu de l'institution divine la hiérarchie ecclésiastique se compose de ces trois degrés, la Sainte Écriture l'indique ou le déclare (ACT., XX, 28; LUC., XXII, 19 et JOANN., XX, 23; ACT., VI, 2-6), la Tradition des temps postérieurs aux apôtres l'établit incontestablement. Lorsque S. Clément de Rome (90-99 ?) parle du sacrifice eucharistique, il mentionne ces trois degrés hiérarchiques : le grand prêtre (ἀρχιερεύς), les prêtres (ἱερεῖς) et les ministres (λευῖται). « Le grand prêtre a ses fonctions propres (λειτουργίαι), les prêtres ont leur place spéciale (τόπος), et les lévites ont leur ministère (διακονίαι) particulier ; le laïque (ὁ λαικός ἄνθρωπος) est soumis aux lois des laïques » (Ep. I, ad Cor., n. 40). Dans les lettres dogmatiques et pastorales de S. Ignace d'Antioche, disciple des Apôtres, nous trouvons déjà l'organisation hiérarchique de l'Église avec ces trois degrés nettement marqués. L'épiscopat, le presbytérat et le diaconat sont les éléments constitutifs ou essentiels de l'Église. « Tous doivent re-

---

officium quoddam est, inter ordines largo modo acceptos aliquando computatur (*Suppl.*, q. 37, a. 2, ad 5). — Stricte accipiendo ordines et gradus, psalmistatus non debet inter ordines computari ; sed si largius extendatur nomen ordinis ad officium etiam annexum ordini et quod specialiter et principaliter convenit ordinatis, sic psalmistatus potest inter ordines computari (S. BONAV., IV, dist. 24, p. 2, a. 2, q. 2).

(1) Hierarchia ecclesiastica exemplatur a cœlesti. Sed ordines in hominibus non sunt per naturam, sed per donum gratiæ : non enim est a naturà, quod unus est episcopus et alius est sacerdos et alius diaconus (S. THOM., 1, q. 108, a. 4).

garder les diacres (τοὺς διακόνους) comme Jésus-Christ, et l'évêque (τὸν ἐπίσκοπον) comme le Fils du Père, et les prêtres (τοὺς πρεσβυτέρους) comme le sénat (συνέδριον) de Dieu. Sans eux il ne peut être question d'Église » (ἐκκλησία οὐ καλεῖται. — *Ad Trall.*, c. 3). Souvent le Saint recommande instamment aux fidèles d'être soumis et respectueusement attachés à l'évêque, aux prêtres et aux diacres (*Ad Philad.*, c. 7). — Dans une lettre aux évêques d'Afrique, le Pape Léon le Grand explique les conditions à remplir pour « monter au rang du diaconat (*ad diaconii gradum*) ou à la dignité du sacerdoce (*ad presbyterii honorem*) ou au sommet de l'épiscopat (*ad episcopatus culmen*) ». — Si l'Église possède une hiérarchie, c'est qu'elle a un sacrifice auquel se rapporte un sacerdoce spécial et, « pour l'oblation de ce sacrifice, l'évêque et le prêtre et le diacre, de même que les autres clercs, revêtent leurs ornements » (S. HIERON., *Adv. Pelag.*, l. 1, c. 9). — Les Pères se plaisent à comparer notre hiérarchie à celle du sacerdoce de l'Ancien Testament. « N'oublions point que les institutions établies par les apôtres ont leur figure dans le Testament ancien : ce qu'étaient Aaron et ses fils et les lévites dans le temple, les évêques, les prêtres et les diacres le sont dans l'Église » (S. HIERON., *Ad Evang.*, ep. 146, n. 2). Mais maintenant « l'ordre des lévites (*ordo levitarum*) est plus glorieux, plus grande est la dignité des prêtres (*dignitas seniorum*), plus sainte l'onction des évêques » (*unctio sacerdotum*. — S. LEO M., *De pass. Domini*, *serm.* 8, n. 7).

4. — La distinction de notre hiérarchie en un *sacerdotium* et un *ministerium* a une grande importance (1). Le premier comprend les deux degrés du sacerdoce : l'épiscopat et le presbytérat ; au *ministerium* se rapportent tous les autres degrés, depuis le diacre jusqu'au portier. La différence entre ces deux groupes est une différence intrinsèque et essentielle, en ce sens que les actes les plus excellents du sacerdoce proprement dit ne sont point valides sans le pouvoir sacramentel, tandis que les fonctions des ministres manquent simplement du caractère officiel s'ils sont accomplis par d'autres, par exemple par des laïques. — Cette distinction, cette subordination existent

---

(1) Potestas quæ ordinatur ad aliquem principalem effectum, nata est habere sub se inferiores potestates sibi deservientes... Quia igitur potestas ordinis principaliter ordinatur ad corpus Christi consecrandum et fidelibus dispensandum et ad fideles a peccatis purgandum, oportet esse aliquem principalem ordinem, cujus potestas ad hoc principaliter se extendat, et hic est *ordo sacerdotalis*, alios autem, qui eidem serviant aliqualiter materiam disponendo, et hi sunt *ordines ministrantium* (S. THOM., *c. gent.*, IV, 75).

si l'on considère les différents Ordres au point de vue de leurs relations réciproques. Si, au contraire, on envisage la hiérarchie tout entière dans ses rapports avec Dieu ou avec Jésus-Christ, alors tous les Ordres constituent mutuellement un seul *ministère* spécial. En effet, tous ceux qui ont reçu l'ordination sont revêtus, dans le royaume du Christ, d'une fonction propre : ils sont appelés « à l'exercice du ministère » (*in opus ministerii*, εἰς ἔργον διακονίας — *Ephes.*, IV, 12). *Quum autem divina res sit tam sancti sacerdotii ministerium, consentaneum fuit, quo dignius et majori cum veneratione exerceri posset, ut in ecclesiæ ordinatissima dispositione plures et diversi essent ministrorum ordines, qui sacerdotio ex officio deservirent, ita distributi, ut qui jam clericali tonsura insigniti essent per minores ad majores ascenderent* (TRID., sess. 23, cap. 2 et can. 2).

5. — D'ordinaire, et à bon droit, on distingue les Ordres en Ordres majeurs (*majores*) et en Ordres mineurs (*minores*) : au fond, c'est la distinction entre les Ordres sacrés (*sacri*) et les Ordres non sacrés (*non sacri*) (1). *Prima ordinis distinctio est per gradus inferiores et superiores, sive per gradus sacros et non sacros* (S. BONAV., IV, dist. 24, p. 2, a. 2, q. 1). Les deux expressions « majeurs » et « mineurs » indiquent une proportion ; il en est de même pour les termes « sacrés » et « non sacrés » : dans le premier cas, on indique une dignité plus grande ; dans le second, une sainteté plus excellente. En eux-mêmes, tous les Ordres sont saints (2), qu'ils soient un sacrement ou un sacramental ; ils confèrent un pouvoir saint, ils donnent autorité pour exercer des actes saints. Toutefois, depuis le moyen âge, on nomme *sacri* les quatre degrés supérieurs — épiscopat, prêtrise, diaconat et sous-diaconat — pour indiquer que leurs fonctions sont plus saintes et supposent, par conséquent, dans ceux qui en sont revêtus une sainteté plus haute, comme le prouve la double obligation du célibat et de la récitation du bréviaire (3). *Sunt tres tantum* ordines sacri, *sc. sacerdotium et*

---

(1) Subdiaconi habent ministerium supra vasa sacra et super dispositionem materiæ nondum consecratæ, diaconi autem ulterius habent aliquod ministerium super materiam consecratam, prout sanguinem Christi dispensant fidelibus, et ideo hi tres ordines, sc. sacerdotum, diaconorum et subdiaconorum, *sacri* dicuntur, quia accipiunt ministerium super *aliqua sacra* (S. THOM., *c. gent.*, IV, 75).

(2) La collation de tout Ordre se nomme encore *sacra ordinatio*, et l'on trouve, dans le Sacramentaire grégorien, cette inscription : Incipit ordo ad sacros ordines benedicendos : majores gradus ante evangelium, minores vero post communionem dantur.

(3) Ratio, quare hoc sacramentum gradus habet, est, quia ordinat ad

diaconatus, qui habent actum circa corpus Christi et sanguinem consecratum, et subdiaconatus, qui habet actum circa vasa consecrata, et ideo eis etiam continentia indicitur, ut sancti et mundi sint qui sancta tractant (*Suppl.*, q. 37, a. 3).

6. — On compte donc sept ou huit Ordres, dont chacun porte un nom propre et exerce des fonctions spéciales. Ils ont entre eux une subordination déterminée. Le point de vue auquel on se place d'ordinaire est, en même temps, le meilleur : il assigne à chaque Ordre sa place, et, dans chaque Ordre, il détermine l'acte qui le caractérise, d'après le rapport plus ou moins éloigné avec l'administration du sacrifice et du sacrement de l'Eucharistie (1). Toutefois, il ne faut pas s'en tenir exclusivement à ce rapport.

Dès le début du moyen âge on a considéré les Ordres, dans leur ensemble, comme une sorte d'échelle, en ce sens que chaque degré doit être franchi successivement et qu'un Ordre supérieur ne peut être reçu avant qu'on ait passé par le degré inférieur (*per saltum*) (2). *In hoc consistit connexio ordinum, quod non potest suscipi ullus ex posterioribus ordinibus, nisi susceptis prius omnibus anterioribus juxta præscriptam successionem et gradationem* (Aversa, q. 1, sect. 9). Le *Liber Pontificalis* attribue au Pape Caius (283-296) une ordonnance relative à la réception successive des Ordres, ordonnance introduite plus tard dans une Lettre du pseudo-Isidore. « Nous ordonnons que ceux qui en sont trouvés dignes s'élèvent ainsi aux

---

dispensandum sacramentum dignissimum et ministrandum in templo Dei; ad ministerium autem illud concurrunt quædam officia *digniora* et quædam *minus digna*. Etsi omnia requirant ministros sanctos, illa tamen, quæ attenduntur circa altare et circa portationem vasorum sacrorum et circa oblationem sacrificii consummandam, potissime requirunt ministros sanctos (Is., 52, 11). Sanctitas autem vel sanctificatio potissime consistit in continentia; ideo sunt quidam ordines, qui requirunt continentiam in ministris, quidam vero minime. Ideo recte quidam ordines *sacri* dicuntur, quidam *non sacri*, non ratione sui, sed ministerii, ad quod requiritur sanctitas in ministro (S. Bonav., iv, dist. 24, p. 2, a. 2, q. 1).

(1) Distinctio graduum et ordinum omnis est propter altaris ministerium, sc. propter sacrificium, in quo est consummatio omnis divini cultus (S. Bonav., iv, dist. 24, p. 2, a. 2, q. 3). — Quia sacerdotalis potestas se extendit ad duo, sc. ad corporis Christi consecrationem et ad reddendum fideles idoneos per absolutionem a peccatis ad eucharistiæ perceptionem, oportet quod inferiores ordines ei deserviant vel in utroque vel in altero tantum, et manifestum est, quod tanto aliquis inter inferiores ordines superior est, quanto sacerdotali ordini deservit in pluribus vel in aliquo digniori (S. Thom , *c. gent.*, iv, 75).

(2) Auparavant les clercs ne recevaient d'ordinaire que les Ordres inférieurs dont ils devaient exercer les fonctions plus ou moins longtemps.

Ordres ecclésiastiques : si quelqu'un mérite d'être évêque (*episcopus*), qu'il soit premièrement portier, puis lecteur, ensuite exorciste ; puis qu'il soit consacré (*sacretur*) acolyte ; ensuite qu'il soit ordonné sous-diacre, puis diacre et ensuite prêtre — et enfin qu'il soit ordonné (*ordinetur*) évêque ». Saint Cyprien fait remarquer que le Pape Cornelius « n'est point parvenu tout d'un coup à l'épiscopat, mais seulement après avoir passé par les autres fonctions ecclésiastiques et s'être montré digne dans le service divin » (*Ep.* 55, n. 8). Léon le Grand dit que c'est « une coutume traditionnelle » que « celui qui doit être ordonné prêtre (*sacerdos* — prêtre du premier ou du second rang) ou évêque ou lévite (*levita*), doit auparavant monter par intervalles par tous les degrés du service divin (*per omnes clericalis officii ordines provehatur*), afin qu'il apprenne longtemps ce qu'il est appelé à enseigner un jour » (*Ep.* 6, n. 6). Au témoignage de S. Jérôme, Népotien « fut d'abord clerc, puis ordonné prêtre après avoir passé par les degrés » (*fit clericus et per solitos gradus presbyter ordinatur* — *Ep.* 60, n. 10). Les Lettres des Papes blâment et condamnent les ordinations précipitées et faites *per saltum*. Dans une lettre à Childebert, roi des Francs, Grégoire le Grand montre combien il est condamnable que des laïques reçoivent la tonsure (*tonsurantur*) et soient aussitôt après ordonnés prêtres ou évêques. *Pervenit ad nos, obeuntibus episcopis quosdam ex laicis tonsurari atque ad episcopatum præcipiti* saltu *conscendere* (L. 5, *ep.* 55).

Cette discipline de l'Église en vue de la formation pratique et ascétique des clercs est on ne peut plus indispensable ; toutefois elle intéresse seulement la licéité, mais non la validité de l'ordination : l'épiscopat seul fait exception : la consécration épiscopale faite *per saltum*, c'est-à-dire sans que l'ordination sacerdotale ait précédé, est nulle (1). *Maxima est differentia inter presbyteratum cum episcopatu collatum et inter ceteros ordines cum presbyteratu comparatos. Etenim episcopalis ordinatio nulla est, quam non presbyteralis præcesserit ; presbyteralis autem valida est, non susceptis reliquis inferioribus ordinibus.*

---

(1) Non est de necessitate superiorum ordinum, quod aliquis minores ordines prius habeat, quia potestates sunt distinctæ et una, quantum est de sui ratione, non requirit aliam in eodem subjecto. Et ideo in primitiva ecclesia aliqui ordinabantur in presbyteros, qui prius inferiores ordines non susceperant... Sed postea per constitutionem ecclesiæ determinatum est, quod ad majores ordines se non ingerat, qui prius minoribus officiis se non humiliavit. Et inde est quod qui ordinantur per saltum, non reordinantur, sed id quod omissum fuerat de præcedentibus ordinibus, iis confertur (*Suppl.*, q. 35, a. 5).

Hujus discriminis ratio est, quia episcopatus est summum sacerdotium et presbyteratum essentialiter involvit, itaque nequit esse episcopus, qui non fuerit ante presbyter; presbyteratus autem non est diaconatus nec eum essentialiter involvit ideoque potest aliquis esse presbyter, qui non fuerit diaconus (HALLIER, p. 2, sect. 1, c. 1, § 5).

§ 11. — La Tonsure.

1. — La tonsure cléricale (*clericalus seu prima tonsura* — PONTIF. ROM.) constitue, certainement depuis le xe siècle, en tant que cérémonie ecclésiastique, une préparation très appropriée à la réception des Ordres (1). L'opinion ou la légende, autrefois très répandue, qui faisait remonter l'origine de notre tonsure aux temps apostoliques (2) ou à saint Pierre (3), est contraire à l'histoire et, par conséquent, insoutenable. *Nazaræorum exemplo (Num. 6) usus ab apostolis introductus est, ut hi qui divinis cultibus mancipati Domino consecrantur, quasi Nazaræi, i. e. sancti Dei, crine præciso innoventur* (S. ISID., *De eccles. offic.*, l. 2, c. 4, n. 1). — Cfr. BEDA VENERAB., *Histor. Angl.*, l. 4, c. 1, et l. 5, c. 22 — Le pseudo-Isidore a attribué au Pape Anicet (154-165) un écrit adressé aux évêques de la Gaule, où il est dit que les clercs « ne doivent pas nourrir leur chevelure, mais se raser le haut de la tête en forme de cercle (*in modum sphæræ*), parce qu'ils doivent se distinguer des laïques dans la coupe de leurs cheveux (tonsure) et dans leurs vêtements, comme dans toute leur conduite ». — Soigner et porter, à la manière des femmes, une longue chevelure, est, suivant l'Apôtre, « une honte » pour un homme (ἀτιμία, *ignominia* — I COR., XI, 14) (4). Aussi, dès les premiers temps,

(1) Tonsura non est ordo, sed præambulum ad ordines eorumque basis et fundamentum vel, ut dicit Vasquez, pavimentum (ESPARZA, l. 10, q. 103).

(2) Clericalis tonsura obtinuit in ecclesia ab apostolorum ætate, et instituta fuit, ut clerici distinguerentur a laicis (BERTI, l. 36, c. 3).

(3) Petrus apostolus ad humilitatem docendam caput desuper tonderi instituit (GREG. TURON., *De gloria martyr.*, l. 1, c. 27).

(4) Observandum, non eos clericos notari, qui quo noxium frigus arceant a capite, comam aliquo usque crescere sinunt, sed qui eam feminarum more nutriunt atque in humeros dependentem gestant, quod apostolus affirmat esse contra decus virile (ESTIUS, IV, dist. 24, § 7).

était-il souvent recommandé aux ecclésiastiques de porter les cheveux courts. Ainsi, dans son ordination, S. Cyprien vit « couper sa longue chevelure flottante » (*deflua cæsaries compescitur ad breves capillos* — Prud., *Peristephan.*, *hymn.* 13, v. 30). Dès le v[e] siècle nous rencontrons la tonsure dans les images ou tableaux des saints.

2. — Si l'on compare la cérémonie de la tonsure au rite des diverses ordinations, on remarque une différence importante : dans les autres ordinations, les candidats reçoivent des pouvoirs et contractent des obligations en vue d'exercer des actes du culte divin : dans la tonsure, aucun pouvoir n'est communiqué pour des fonctions spirituelles déterminées, mais le candidat s'engage seulement au service spécial de Dieu (1), il s'oblige dès lors à une vie plus parfaite en harmonie avec cet engagement, et l'Église demande pour lui les grâces nécessaires. Cette différence dans les formules liturgiques (2) démontre bien, comme on l'admet et comme on l'enseigne universellement aujourd'hui, que la tonsure n'est point un Ordre au sens rigoureux du mot. *Quia in corona nulla traditur spiritualis potestas, patet quod non est ordo* (S. Bonav., iv, dist. 24, p. 1, a. 1, q. 2). *Corona non est ordo, quia per eam nulla spiritualis potestas confertur clerico, sed solum ipse deputatur ad vacandum divino cultui præ ceteris* (Sylvius, *Suppl.*, q. 40, a. 2). — Cfr. Aversa. q. 1, sect. 5. — Toutefois, dans le Pontifical Romain, ceux qui reçoivent la tonsure sont appelés, eux aussi, *ordinandi* et *ordinati* ; et, dans la « *degradatio a prima tonsura* », il est dit : *exuimus te omni ordine, beneficio et privilegio clericali* ; mais ici (comme dans quelques autres documents ecclésiastiques) les mots « *ordo* » et « *ordinare* » sont employés pour désigner un état supérieur, l'état ecclésiastique et l'incorporation à cet état (3). La tonsure n'est donc qu'un rite ecclésiastique par

---

(1) Ministri ecclesiæ a populo separantur ad vacandum divino cultui. In cultu autem divino quædam sunt, quæ per potentias determinatas sunt exercenda, et ad hæc datur spiritualis potestas ordinis : quædam autem sunt, quæ communiter a toto ministrorum collegio fiunt, sicut dicere divinas laudes, et ad hoc non præexigitur aliqua potestas ordinis, sed solum quædam deputatio ad tale officium, et hoc fit per *coronam*, et ideo non est ordo, sed præambulum ad ordinem (S. Thom., iv, dist. 24, q. 3, a. 1, sol. 2).

(2) In collatione cujuslibet ordinis fit mentio de aliqua potestate data, non autem in collatione coronæ : ergo non est ordo (S. Thom., iv, dist 24, q. 3, a. 1).

(3) Ex hoc quod aliquis est clericus, est in altiori statu quam laicus, non tamen habet ampliorem potestatis gradum, quod ad ordinem requiritur (S. Thom., iv, dist. 24, q. 3, a. 1, sol. 2, ad 3).

lequel on passe juridiquement de l'état laïque, du λαός, à l'état ecclésiastique. Par la tonsure le laïque devient simple clerc (*fit clericus*) et, comme tel, il entre en possession des privilèges attachés à l'état ecclésiastique (*privilegia clericalia sortitur*). On a donc toujours regardé la tonsure comme une sorte de préparation à la réception des Ordres et, à ce point de vue, on l'a souvent comparée au noviciat qui doit précéder l'entrée dans un Ordre religieux, et au catéchuménat qui dispose au Baptême (1). Celui qui n'a que la tonsure, est simple clerc, et, à ce titre, il occupe une position intermédiaire entre les laïques et ceux qui sont « ordonnés ». *Clerici* medii *sunt*, *in quantum habent tonsuram, inter laicos et ordinatos. Quia tamen signum istud omnibus tonsuratis, sive sint ordinati sive non, est commune, ideo omnes clerici nuncupantur et confunditur nomen* (S. Bonav., iv, dist. 24, p. 1, a. 1, q. 2).

3. — Le clerc ne doit pas seulement prendre intérieurement les sentiments conformes à son état : il faut aussi que son extérieur révèle en lui un ecclésiastique (2). C'est à quoi, outre le vêtement, sert la tonsure. Elle constitue, pour les ecclésiastiques, un signe distinctif et renferme, de plus, un symbolisme plein d'enseignements (3). *Quoniam ordo est signaculum distinctivum et sequestrativum ab omni populo, ut quis divino cultui sit totaliter mancipatus, ideo ordines* præcedit distinctio quædam *in* tonsura *et* corona, *per quam intelligitur resecatio temporalium appetituum et mentis elevatio ad æterna, ut totus ostendatur clericus deputatus esse ad divinum cultum* (S. Bonav., *Brevil.*, vi, 12).

Pour bien comprendre d'où viennent et comment s'expliquent

---

(1) L'expression « clerc », au sens large, désigne tous les degrés hiérarchiques jusqu'à l'épiscopat inclusivement, surtout quand on établit une opposition entre les *clerici* et les *laici*. Clerici vocabulum, etsi tonsura insignitis primum imponatur, omnibus tamen ordinatis deinceps manet *commune*, et canones clericis præscripti ad omnes initiatos, etiam presbyteros et episcopos, pertinent, in his enim ratio hujus vocabuli vel maxime conspici debet (Estius, iv, dist. 24, § 4).

(2) Ea semper ecclesiæ mens fuit et disciplinæ ratio, ut quibus habitum sacræ religionis imposuit, ignominiam sæcularis habitus se deposuisse palam profiteantur et non interna solum benedictionis virtute, sed signis etiam externis clerici dignoscantur (Coll. Lac., v, 428).

(3) In sacramento ordinis datur potestas ad illud nobile officium exsequendum, et hæc non omnibus datur nec omnibus dari debet; ideo oportet personas hoc officium suscipientes prius consignari et hoc signaculo, quod ostendat *distinctionem* et quod etiam sit in *eruditionem*. Nullum autem ita conveniens est ut *tonsura cum corona* (S. Bonav., iv, dist. 24, p. 1, a. 1, q. 1).

les sens symboliques de la tonsure, il faut se rappeler quelle était sa forme au moyen âge, forme assez différente de celle en usage aujourd'hui. Actuellement, on coupe ou l'on rase les cheveux sur le sommet de la tête, et la tonsure prend la forme d'une hostie plus ou moins grande. Elle conserve du moins les éléments essentiels de l'ancienne tonsure. Au moyen âge, en effet, les cheveux étaient entièrement rasés (*rasura*) au sommet de la tête ; au dessous, ils étaient laissés courts (*tonsura*), en sorte que, entre la « *rasura* » du sommet et la « *tonsura* » du bas, il demeurait une couronne (*corona*) de cheveux (1). *Tonsura inferior cum rasura superiori circularem figuram faciunt in capillatura, et illa appellari potest corona* (S. BONAV., IV, dist. 24, p. 1, a. 1, q. 1). *Corona et tonsura sive rasura non sunt idem : nam si omnes capilli radantur vel tondeantur*, tonsura *erit, non corona*. Coronam *enim efficiunt capilli, qui circumquaque relinquuntur reliquis detonsis* (SYLVIUS, *Suppl.*, q. 40, a. 1). Dans chacun de ces détails on a vu un sens symbolique (2).

a) *In talis signaculi collatione est superfluitatis amotio, et in hoc instruuntur clerici, quid sit vitandum, quoniam superfluitas terreneitatis* (I TIM., 6, 8). *Unde et in hoc significatur, quod debent esse* succincti *lumbos mentis* (S. BONAV., IV, dist. 24, p. 1, a. 1, q. 1). Déposer l'ornement d'une longue chevelure (3) est un symbole permanent du détachement des choses terrestres et une constante exhortation à « détester les orgueilleuses vanités du monde » (*a superbis sæculi vanitatibus abhorrere* — MISS. ROM.).

---

(1) La *corona* est donc souvent distinguée de la *tonsura*; souvent aussi on les identifie. Tonsura dicitur amotio capillorum a parte inferiori sed corona amotio capillorum orbicularis a parte superiori, vel posset dici etiam ipse *circulus* et tunc corona utrumque comprehenderet (S. BONAV., IV, dist. 24, p. 1, a. 1, q. 1).

(2) Quidam regiam dignitatem, quidam rerum supernarum contemplationem, quidam perfectioris vitæ professionem, quidam denique rerum supervacuarum contemptum significatum volunt : immo hæc omnia simul significata esse recte intelligitur : primum per coronam, quam referunt remanentes capilli ; secundum per verticis denudationem ; tertium per figuram orbis, quæ perfectissima est : quartum per capillorum abjectionem (ESTIUS, IV, dist. 24, § 7).

(3) Cæsaries decorat naturam, sed decor naturæ duplex est : quidam spiritualis et quidam corporalis. *Spiritualis* decor per gratiam non aufertur, sed augetur ; sed corporalis vanus est (PROV., 31, 30), et iste non est servandus, immo contemnendus ab his qui interiorem volunt servare (II COR., 4, 16), et licet contemptibilis fiat extra, tamen decorus et honorabilis fit intra. Et in hoc significatur, quod hujusmodi cultura exterior est a spiritualibus fugienda (S. BONAV., IV, dist. 24, p. 1, a. 1, q. 1).

b) A ce renoncement aux vanités du monde répond l'aptitude à considérer les choses éternelles (II COR., v, 18), à élever sa pensée et son cœur vers les désirs célestes (1). *In summitatis capitis* denudatione *clerici instruuntur quantum ad id quod est desiderandum et quod est tenendum, et hoc est bonum supernum ut* nostra conversatio sit in cœlis (*Phil.* 3, 20). S. BONAV., *l. c.* — *Summitas capitis desuper nudatur, ut clericorum mens ad Deum libera monstretur, quæ revelata facie gloriam Dei contempletur* (II *Cor.*, 3, 18). *Summitas enim capitis est eminentia mentis*; *denudatio capitis est revelatio mentis* (PETR. LOMB., IV, dist. 24, p. 1, c. 4. — Cfr. HUGO A S. VICT., *De sacr.*, l. 2, p. 3, c. 1).

c) Le cercle (*circulus*) n'a ni commencement ni fin : on le regardait donc comme une figure parfaite et, par conséquent, comme le symbole de la perfection (S. THOM., 1, 2, q. 3, a. 7). La tonsure, qui a la forme circulaire, rappelle dès lors au clerc, l'obligation spéciale de mener une vie parfaite. *In figuræ* orbicularis *impressione instruuntur clerici, qualiter sit perveniendum. Figura enim orbicularis est simplicissima, capacissima et pulcherrima. In quo significatur, quod* simplices *debent esse in mente* (SAP., I, 2) ; dilatati *in affectione* (II COR., 6, 11) ; *et* pulchri *in conversatione* (Ps. 95, 6), *et hoc est per munditiam* (S. BONAV., IV, dist. 24, p. 1, a. 1, q. 1).

d) Les cheveux coupés en forme de couronne sont une sorte de diadème : la couronne ou tonsure prend ainsi plusieurs significations symboliques. A ce point de vue, elle rappelle la couronne d'épines du Sauveur, la couronne glorieuse du pasteur des âmes, la dignité vraiment royale du sacerdoce sous le Testament nouveau. — Les tonsurés portent sur la tête « une image » (*similitudinem*) de « la couronne d'épines du Christ » (PONTIF. ROM.,) comme un signe que, bien plus encore que les laïques, ils sont appelés et doivent être résolus à supporter la douleur et l'humiliation pour l'amour du nom de Jésus (ACT., v, 41), puisque la souffrance est le partage nécessaire de l'apostolat (ACT., IX, 16). — A moins de participer ici-bas aux souffrances de Jésus-Christ, on ne partagera point sa gloire dans l'autre vie (ROM., VIII, 17) : c'est seulement par la souffrance patiemment endurée, par le travail, par la lutte dans le fidèle accomplissement de sa charge, que le pasteur spirituel obtient « l'incorrup-

(1) Tondentur capilli, qui sunt superfluæ quædam corporis partes, ad significandum, debere clericos omnia superflua et præcipue vitiosas cupiditates amputare, ut sic maneat vertex, i. e. animus, liber et apertus divinis contemplationibus et illustrationibus (BELLARM., *De monachis*, l. 2, c. 40).

tible couronne de la gloire » (I PETR., v, 4). Il faut qu'il souffre volontiers et joyeusement avec son Maître et pour son Maître, puisque toutes les souffrances d'ici-bas sont peu de chose ; ou plutôt elles ne sont rien en comparaison de la gloire future (ROM., VIII, 18). — Bien plus que le peuple de Dieu sous l'Ancien Testament et que les simples fidèles sous le Testament nouveau (EXOD., XIX, 6 ; I PETR., II, 9), le sacerdoce de la Loi nouvelle possède la dignité royale (1). Le sacerdoce chrétien est une royauté, puisqu'il participe d'une manière spéciale à la dignité, à la puissance, à la gloire de l'éternel sacerdoce de Jésus-Christ et qu'il confère à ceux qui en sont revêtus un honneur bien supérieur à toutes les dignités du monde. *Corona significat clericos parari ad* regale *sacerdotium : ideo signaculum* regale *rectissime iis competit* (S. BONAV., IV, dist. 24, p. 1, a. 1, q. 1).

4. — *Ex corona efficitur et dicitur* clericus (S. BONAV., IV, dist. 24, p. 1, a. 1, q. 2). Le mot κληρικός vient de κλῆρος = sort ; puis = ce qui échoit par le sort ; enfin, en général, = part, héritage, propriété. Ainsi le peuple d'Israël est déjà nommé κλῆρος, *hæreditas* (DEUTER., IX, 29), c'est-à-dire possession ou propriété du Seigneur. Ce titre s'appliquait mieux encore aux lévites et aux prêtres du Testament ancien : Dieu les avait appelés spécialement à son service ; il les avait élus pour qu'ils lui appartinssent ; mais, à son tour, il voulait être « leur partage (*pars*) et leur héritage » (*hæreditas*) ; et c'est pourquoi ils ne possédaient aucune terre en Israël (NUMER., XVIII, 20). Les « ministres du Testament nouveau », les ministres du culte et de l'autel chrétiens sont donc nommés « clercs » pour signifier qu'ils sont tout particulièrement la propriété de Dieu, son héritage, comme Dieu veut et doit être tout spécialement leur partage et leur possession. « Que le clerc, ministre de l'Église du Christ, comprenne bien le nom qu'il porte ; qu'il s'efforce, conformément au sens de ce nom, d'être ce que son titre signifie (*nitatur esse quod dicitur*). Puisque κλῆρος ou *sors* signifie partage, les clercs se nomment ainsi parce qu'ils sont la propriété du Seigneur ou parce que le Seigneur est lui-même leur héritage. Mais celui qui est l'héritage du Seigneur ou dont le Seigneur est l'héritage doit se conduire de telle sorte qu'il possède le Seigneur et que le Seigneur le possède (*ut et ipse possideat Dominum et possideatur a Domino*). Celui qui possède le

(1) Corona regalem dignitatem significat, et servire Deo regnare est : quum ergo clerici peculiari quodam excellentiorique modo servitio Dei adscribantur, insigne hoc coronæ iis merito adaptatur (DOMINICUS DE SOTO, IV, dist. 24, q. 2, a. 1).

Seigneur et qui répète avec le prophète : « Le Seigneur est mon partage » (Ps., xv, 5), ne doit rien posséder en dehors du Seigneur » (S. Hieron., *ad Nepol.*, ep., 2, c. 5). Saint Augustin explique ce nom de clerc, par l'élection de saint Mathias appelé à l'apostolat par la voie du sort (κλῆρος — *Enarr. in Ps.*, LXVII, n. 19) (1). N'est-ce point aussi une indication que la vocation à l'état ecclésiastique est une grâce imméritée, ou par choix du Seigneur (Joann., xv, 16) ? (2) *Prædicto stigmate* (*tonsure*) *insigniti dicuntur* clerici *eo quod eos Dominus* sortitur *et ipsi Dominum* sortiuntur (Stephan. August., *De sacr. alt. prolog.*).

Le clerc, qui veut appartenir entièrement à Dieu et le servir parfaitement, ne doit point attacher son cœur aux biens de la terre (Ps. LXI, 11), mais trouver dans le Seigneur sa richesse et sa récompense. Pour être en vérité le disciple et l'apôtre du Seigneur, il faut que, sinon effectivement, du moins par les dispositions de son cœur, « il renonce à tout » (Luc, XIV, 33) et « quitte tout » (Matth., XIX, 27) (3). Il sera malheureux, s'il « amasse des richesses pour lui-même et s'il n'est point riche en Dieu » (Luc., XII, 21) : il sera heureux, au contraire, s'il « ne recherche point l'or, s'il ne met point son espérance dans l'argent et dans les trésors » (Eccl., XXXI, 8). *Ne lucra sæculi in Christi quæras militia* (S. Hieron., *ad Nepol.*, ep. 2, c. 5). *Dives est qui cum Christo pauper est* (S. Hieron., *ad Heliod.*, ep. 1, c. 1). *Nudam crucem nudus sequar* (S. Hieron., *ad Nepol.*, ep. 2, c. 5). Ce renoncement apostolique à toutes les choses terrestres, ce n'est pas seulement son nom qui le rappelle au clerc : il lui est recommandé par le rite même de la tonsure, par les prières qui accompagnent cette cérémonie.

5. — L'évêque accomplit deux actes en conférant la tonsure : il coupe quelques cheveux sur le sommet de la tête de l'ordi-

---

(1) S. Jean Chrysostome dit : ὁ θεὸς αὐτὸν ἐκληρώσατο, καθάπερ τοὺς λευΐτας (*in Acta hom.* 3, n. 3).

(2) « Ainsi, sans aucun mérite, nous avons été appelés par Jésus-Christ (ἐκληρώθημεν, *sorte vocati sumus*) à participer aux biens de la rédemption » (Ephes., I, 11). — Prædestinationis gratia respectu nostri sors quædam est (Bellarm., *in Ps.* XV, 6).

(3) « *Portio* » inquit, « *mea Dominus* ». Quam rarus in terris, qui possit dicere : « Portio mea Dominus » : quam alienus a vitiis, quam segregatus ab omni labe peccati, qui nihil habeat commune cum sæculo, nihil mundi hujus vindicet sibi, non sit corporalium possessor cupiditatum, quem non inflammet libido, non stimulet avaritia, non lascivia effeminet, non luxuria decoloret, non sternat ambitio, non maceret invidia, non aliqua negotiorum sæcularium cura sollicitet, — *verus minister altaris, Deo, non sibi natus* (S. Ambr., *in Ps.* CXVIII, *serm.* 8, n. 3).

nand (1), il lui remet le surplis (2). Le but, le sens de ces actes symboliques sont indiqués par les prières de l'Église, par les textes de l'Écriture rappelés en cette circonstance. — Après une invitation à prier pour les aspirants à l'état ecclésiastique (*Oremus, fratres carissimi, D. N. J. Chr. pro his famulis suis*), le chœur chante les quatre premiers versets du psaume xv (*Conserva me*), précédés et suivis de l'antienne : *Tu es, Domine, qui restitues* (3) *hæreditatem meam mihi*. Pendant ce temps, l'évêque coupe à l'ordinand cinq mèches de cheveux en forme de croix ou de couronne, et tous deux disent ensemble (S. R. C., 12 nov. 1831, ad 3), ces mots : *Dominus pars hæreditatis meæ et calicis mei : tu es qui restitues hæreditatem meam mihi* (Ps. xv, 5) (4). C'est là l'expression d'une ardente charité pour Dieu (Cfr. Ps. LXXII, 25-26 ; CXLI, 6). Le clerc confesse avec joie qu'il « méprise le royaume du monde et ses biens », qu'il possède en Dieu seul son bien suprême et sa plus douce récompense. Jésus-Christ est « son Seigneur et son Dieu » (JOANN., XX, 28), à qui il doit tout, pour qui il sacrifie tout. Mille fois plus précieux et plus sûr que tous les biens périssables de ce monde, auxquels le clerc renonce dans son cœur, est l'incorruptible héritage qui lui est réservé dans le ciel (I PETR., I, 4). — En dépouillant l'ornement de sa chevelure, le clerc dépouille aussi « la servitude (*servitus*) et l'ignominie (*ignominia*) (5) du vête-

---

(1) Clerici omnes tonsuram, quam coronam vocant, eamque conspicuam gerant ad eam formam, quam postulat cujusque ordinis ratio. Profecto non essent digni regali sacerdotio, qui venerandum hoc signum erubescerent (COLL. LAC., V, 51).

(2) Ce second rite n'est pas essentiellement nécessaire pour la validité de la tonsure ; c'est-à-dire pour que le tonsuré soit liturgiquement admis à la cléricature.

(3) Restitues au lieu de restitu*is* = statuis, firmam tradis hæreditatem meam. Cfr. VAN STEENKISTE, *in Ps*. XV, 5.

(4) H. e. Deus mihi est omne bonum et omnia, præter ipsum nihil requiro : hanc hæreditatem, quæ tu ipse es, Domine, nemo mihi auferet. Tu enim illam mihi confirmas hic per gratiam, in cœlo vero reipsa confirmabis per gloriam (CORNELIUS A LAPID., *in Numeror*. XVIII, 20). — Per levitas figurantur clerici N. T. et ideo quum primo tonsurantur, dicunt versiculum istum tanquam qui specialiter deputantur ad cultum divinorum et quorum hæreditas Deus efficitur. Dicitur enim Deus hæreditas nostra, quoniam colimus eum venerando et possidemus eum amando sive fruendo. Nosque appellamur hæreditas Dei, quoniam et ipse colit et alit nos perficiendo et possidet nos in nobis regnando (DION. CARTUS., *in Ps*. XV, 5).

(5) Non quod per se ignominia sit sæcularis habitus (quum utique et is cum summa sanctitate jungi queat), sed quod illi, qui semel mundo et sæcularibus desideriis depositis Christum per perfectionis et imitationis

ment séculier (*sæcularis habitus*) » ; désormais, il porte un vêtement noir, en rapport avec la dignité et la gravité de l'état ecclésiastique. A cette transformation extérieure doit répondre un « changement » opéré dans l'âme « par la main du Très-Haut » (Ps. LXXVI, 11) : mort au monde et menant une vie cachée en Dieu avec Jésus-Christ, le clerc ne doit plus chercher ce qui est de la terre, mais porter ses pensées et ses désirs vers les choses d'en haut (COLOSS., III, 1-3). Ce n'est point l'esprit de ce monde qu'il reçoit (*non spiritum hujus mundi*), mais l'Esprit qui est de Dieu (*Spiritum, qui ex Deo est*), afin qu'il sache les grâces que Dieu lui a données (I COR., II, 12). Cette transformation intérieure, l'évêque (1) la demande pour le clerc en le revêtant du surplis (2) (*superpelliceum*) ; il dit : « *Induat te Dominus novum hominem, qui secundum Deum creatus est, in justitia et sanctitate veritatis* » (Cfr. EPHES., IV, 24). « L'homme nouveau » (καινὸς ἄνθρωπος) que le clerc doit revêtir en entrant dans l'état ecclésiastique, est « créé selon Dieu », c'est-à-dire à l'image de Dieu par les dons et privilèges surnaturels : cette ressemblance surnaturelle avec Dieu se révèle par une vie passée « dans la justice et la sainteté », qui sont les fruits de la « vérité » ou de la grâce apportée par Jésus-Christ.

Non moins graves sont les exhortations que l'Église, en introduisant le psaume XXIII dans le rite de la tonsure, fait entendre aux aspirants au sacerdoce, sur le seuil du sanctuaire. Seules, « l'innocence de la vie » et « la pureté du cœur » rendent digne (3) de monter sur « la montagne du Seigneur » et de demeurer « dans son sanctuaire ». Qui cherche vraiment « Dieu et la face de Dieu », qui veut vivre dans l'intimité du Seigneur et jouir de ses faveurs, recevra, au service du Très-Haut, de surabondantes « bénédictions » et trouvera « miséricorde » de Dieu son Sauveur (Ps. XXIII, 3-6). C'est l'amour de Dieu et des âmes (4) qui doit porter le clerc à quitter le monde et à entrer

---

studium sequi decrevit, probrosum sit, retro respicere et vanitates mundanas sectari (LOHNER, *memb. 2 de clerico faciendo*).

(1) Et non l'archidiacre (S. R. C., 15 sept. 1640).

(2) Et non du rochet (S. R. C., 10 janv. 1852, ad 5).

(3) Gratia fidei omnibus præstatur, *gratia* autem *clericatus* non omnibus, sed *dignis*, quia in illa causa salutis est, in ista autem dispensatio ministerii. Ideo episcopi exquisito delectu summaque circumspectione in re tam gravi procedent, ne sanctuarii januas illis aperiant, qui non sunt de eo genere, unde salus facienda est in Israel (COLL. LAC., v. 836).

(4) Quisquis ecclesiasticam militiam amplecti et in castris Domini exercituum militare exoptat, serio cogitet, quo consilio ad clericalem statum

dans le sanctuaire du sacerdoce. Il ne doit plus chercher les biens terrestres, les satisfactions sensibles, l'honneur du monde, mais mourir toujours plus parfaitement aux biens et aux ambitions d'ici-bas (GALAT., VI, 14). En recevant la tonsure, il s'est séparé du monde « pour vivre à Dieu et devenir un homme spirituel » ; il faut donc qu'avec un zèle infatigable il s'applique à progresser dans cette vie spirituelle, et à travailler sans relâche à sa propre sanctification (*De imit. Christi*, I, 25). *Hic est quædam, ut ita dicam, imperfecta perfectio* (S. BERN., *in Ps.* XC, *serm.* 10, n. 1). *Bonus Dominus studia exigit, vires ministrat* (S. AMBR., *in Luc.*, l. 6, n. 72).

§ 12. — Les Ordres mineurs et le sous-diaconat.

1. — L'admission dans le clergé ou dans l'état ecclésiastique par la réception de la tonsure ouvre l'accès aux différents Ordres. Primum signaculum clerici corona est, quo in partem ministerii sacri consignatur. *Sequuntur deinde septem graduum promotiones, in quibus per spiritualem potestatem altius semper ad sacra tractanda conscendit. Primus gradus est ostiariorum, secundus lectorum, tertius exorcistarum, quartus acolythorum, quintus subdiaconorum, sextus diaconorum, septimus sacerdotum. Hic gradus dispares in eodem ordine habet dignitates : nam post sacerdotes altiores sunt principes sacerdotum, i. e. episcopi* (HUGO A S. VICT., *De sacr.*, l. 2, p. 3, c. 5). Si nous joignons ici le sous-diaconat aux Ordres mineurs, c'est, sans parler d'autres points de rapport, parce qu'il est, comme les Ordres mineurs, d'institution ecclésiastique et que, dès lors, il ne constitue pas un sacrement. Le nom et les fonctions du sous-diacre, de l'acolythe, de l'exorciste, du lecteur et du portier, se retrouvent, suivant l'expression du Concile de Trente, « dès les commencements de l'Église » (*ab ipso ecclesiæ initio* — sess. 23, cap. 2). Exactement, toutefois, ces mots doivent s'entendre de l'époque qui a suivi les temps apostoliques — du IIe et du IIIe siècle. Pour la première fois, ces cinq degrés de l'Ordre se trouvent

---

se convertat. Nullo enim humano sensu, non ambitione, non ullius commodi cupiditate, non parentum aut propinquorum impulsu ad altaris ministerium accedere debet, sed purissima voluntate, ut Deo ejusque gloriæ et ecclesiæ utilitati atque animarum saluti unice inserviat (COLL. LAC., VI, 518).

mentionnés et réunis dans une Lettre du Pape Cornelius (251-253) à l'évêque Fabius d'Antioche. Dans une statistique du clergé romain, il fait remarquer qu'en dehors de l'évêque (Pape), de 46 prêtres et de 7 diacres, il y a, à Rome, 7 sous-diacres, 42 acolythes, 52 exorcistes, lecteurs et portiers (EUSEB., *Hist. eccl.*, VI, 43). A l'origine, les ministères inférieurs étaient souvent confiés, dans l'Église, à des laïques, et il a fallu un certain temps pour que les différentes classes de ministres laïques se transformassent pour constituer les divers Ordres du clergé (1).

2. — Les quatre Ordres mineurs sont, d'ordinaire, conférés à la suite l'un de l'autre, et on impose aux ordinands les mêmes prières qu'aux tonsurés — les sept psaumes de la pénitence et les litanies des saints. *Quum hinc ad altiores gradus et sacratissima mysteria sit ingressus, nemo iis initietur, quem non scientiæ spes majoribus ordinibus dignum ostendat* (PONTIF. ROM.). Le rite est très simple et comprend, outre l'appel *Accedant*, trois parties : *a*) une instruction, *b*) la collation de la fonction et *c*) une bénédiction (trois prières pour l'acolythe) précédée d'une invitation à prier (2). — L'évêque énumère, d'une façon sommaire, les principales fonctions attribuées à chaque Ordre et il exhorte les ordinands à remplir fidèlement et consciencieusement les devoirs qu'ils acceptent. Les attributions de chacun de ces Ordres n'ont pas toujours été aussi précises que maintenant ni également délimitées : suivant les circonstances de temps et de lieu, elles ont pu être restreintes ou élargies. Bien que les emplois relevant des Ordres mineurs (sauf pour l'exorciste) soient, maintenant comme à l'origine, confiés la plupart du temps à des laïques, le prêtre, en vertu même de son ordination, a toujours le devoir de veiller à ce que ces emplois soient bien remplis ou, à l'occasion, de les remplir lui-même. En tout cas, le prêtre doit toujours conserver l'esprit dans lequel l'Église veut que ces fonctions soient exercées. — Le pouvoir d'exercer officiellement les divers ministères ecclésiastiques attachés à ces Ordres est conféré par « l'assignation » ou présentation des différents objets en rapport avec ces ministères (*per rerum ad ministeria pertinentium assignationem* — DECR. PRO ARMENIS), « assignation » accompagnée de paroles ou formules correspondantes. — Puis viennent des prières et bénédictions appelant sur

---

(1) Cfr. WIELAND, *Die genetische Entwicklung der Ordines minores*. Rome, 1897.

(2) L'évêque dit ces invitations ou admonitions à la prière (*Oremus, fratres carissimi* etc), la tête couverte ; il dépose la mitre pour commencer la prière elle-même.

les ordinands les grâces qui leur sont nécessaires pour s'acquitter de leur emploi d'une manière agréable à Dieu.

3. — *Ostiariat* ou *pylorat*. La fonction du portier remonte aux premiers temps de l'Église. Longtemps elle est restée confiée à des laïques : c'est une ramification du sous-diaconat, dans lequel elle était comprise à l'origine. Le pape Cornelius place déjà l'ostiariat au dernier rang parmi les ministères ecclésiastiques. Le portier est désigné sous les noms d'*ostiarius*, de *janitor, æditaus*, θυρωρός, πυλωρός. *Ostiarii iidem et janitores sunt... dicti autem ostiarii, eo quod præsint ostiis templi* (Petr. Lomb., iv, dist. 24, p. 2, c. 5). De même que, dans la vie ordinaire, il fallait un portier pour veiller à l'entrée de la maison (Joann., xviii, 17), il fallait aussi, pour l'Église, l'institution de l'ostiariat — surtout à l'époque où la discipline du secret existait et au temps des persécutions (1).

a) *Pro ostiario parentur claves ecclesiæ vel capellæ in aliqua pelvicula, et tintinnabulum, si non adsint campanæ* (Pontif. Rom.). Le rite essentiel de l'ordination consiste en ceci, que l'évêque présente à l'ordinand les clefs de l'église ou même simplement une clef de l'église (S. R. C., 11 *mars* 1820, ad 2) en disant : *Sic agite, quasi reddituri Deo rationem pro iis rebus, quæ his clavibus recluduntur*. Plusieurs ordinands peuvent, ensemble, toucher les clefs de la main droite (S. R. C., 12 *mars* 1820, ad 3). Alors, l'archidiacre (2) conduit les ordinands à la porte de l'église ou de la chapelle ; ils la ferment et ils l'ouvrent, en employant ou sans employer la clef (S. R. C., 12 *novembre* 1831, ad 4) ; ils sonnent la cloche ou la clochette qui sert à l'autel (S. R. C., 27 *septembre* 1873, ad 3).

b) Notre Pontifical énumère quelques-unes seulement des fonctions du portier : frapper la cymbale (*percutere cymbalum*) (3) et sonner la cloche (*percutere campanam*) (4), ouvrir

---

(1) Hujus ordinis exercitium, si quando alias, nunc maxime necessarium foret, ut templis et sacramentis ac potissimum tremendis altaris mysteriis debitus honor ac reverentia servetur (Estius, iv, dist. 24, §. 9). — Habent aulæ potentium janitores, habet et domus Dei ostiarios (Walafr. Strab., *De exord. et increm.*, c. 32).

(2) Archidiaconus *tenetur per semetipsum* onus explere *ducendi* ad portam ecclesiæ promotos ad ostiariatum (S. R. C., *14 nov. 1676*, ad 4).

(3) Cymbalum, κυμβαλον, bassin de métal et instrument de musique (I Cor., xiii, 1), puis clochette ou sonnette.

(4) De vasis fusilibus vel etiam productilibus, quæ simpliciter *signa* vocantur, quia eorum sonoritate quibusdam pulsibus excitata significantur horæ, quibus in domo Dei statuta celebrantur officia : de his hoc dicendum videtur, quod eorum usus non adeo apud antiquos habitus proditur,

l'église et garder les clefs de la sacristie (*aperire ecclesiam et sacrarium*), ouvrir pour le prédicateur le livre de l'Évangile (*librum aperire ei qui prædicat*).

c) Le portier a le devoir de « veiller très fidèlement (*fidelissima cura*) jour et nuit dans la maison de Dieu ». Il a la haute responsabilité d'éloigner de la maison de Dieu toute profanation, du service divin tout désordre, de conserver soigneusement les objets du culte et les trésors de l'église. A l'exemple du Seigneur, qui était dévoré de zèle pour la maison de son Père et qui chassait les vendeurs du temple (JOANN., II, 15-17), il doit se signaler par une grande délicatesse de conscience en même temps que par l'énergie dans la fonction qui l'appelle à préserver de toute profanation le sanctuaire et les choses saintes. Le véritable « portier » ne veille pas seulement à l'ornement du temple, à la beauté du culte (Ps. XXV, 8) : il cherche et il trouve sa patrie spirituelle, la chère et bienheureuse demeure de son cœur (Ps. LXXXIII) « dans la demeure du Seigneur, Dieu des armées », dans le lieu où le Seigneur réside en voilant sa majesté.

4. — *Lectorat.* Au second degré de la cléricature se trouve maintenant le « lecteur » (*lector*, ἀναγνώστης). De tout temps la coutume a été de lire les Saintes Écritures dans les assemblées des fidèles. Cette fonction fut longtemps confiée aux laïques, quoique tenue en grand honneur. Saint Cyprien atteste très clairement l'existence du lectorat comme fonction ecclésiastique. Pour récompenser les deux jeunes « confesseurs » (*confessores*) Aurelius et Celerinus de leur courage, il les élève à la dignité de lecteurs. Ils ont mérité de monter « aux degrés supérieurs de l'ordination cléricale » (*clericæ ordinationis ulteriores gradus*) ; mais il fallait d'abord « commencer par la charge de lecteur » (*ab officio lectionis incipere*), parce qu'alors le lectorat était la préparation immédiate au diaconat (Cfr. *ep.* 38). — Au témoignage de Paulin de Nole, le saint prêtre Félix († 256) a, « dans les premières années, fait l'office de lecteur » (*primis lector servivit in annis — Natal.* 4).

a) Pour conférer au lecteur (1) ses fonctions, l'évêque présente à l'ordinand le livre des leçons (*liber lectionum — codex de quo*

---

quia non tam multiplex apud eos conventuum assiduitas, ut modo est, habebatur (WALAFR. STRAB., *De exord. et increm.*, c. 5).

(1) Lector quum ordinatur, faciat de illo verbum episcopus ad plebem indicans ejus fidem et vitam atque ingenium. Post hæc spectante plebe tradat ei codicem, de quo lecturus est, dicens ad eum : Accipe et esto lector verbi Dei, habiturus, si fideliter et utiliter impleveris officium, partem cum eis, qui verbum Dei ministraverunt (VULG. *Conc. Carthag.* IV, can. 8),

lecturi sunt), c'est-à-dire le livre contenant les prophéties, les épîtres et les évangiles (*lectionarium*), ou bien les Saints Évangiles ou le missel ou le bréviaire (1), en disant : *Accipite et estote verbi Dei relatores, habituri, si fideliter et utiliter impleveritis officium vestrum, partem cum iis, qui verbum Dei bene ministraverunt ab initio* (2).

b) Par cette investiture, le candidat reçoit le pouvoir « de lire ce qu'il (ou le prédicateur) annonce » (*legere ea quæ prædicat*), ou « de lire à celui qui prêche » (*legere ei qui prædicat*) (3), « de chanter les leçons » (*cantare*, de dire mélodiquement par exemple les épîtres) comme aussi « de bénir le pain et tous les fruits nouveaux » (ce qui, maintenant, est réservé au prêtre).

c) La lecture officielle et publique de la parole de Dieu doit être correcte, c'est-à-dire naturelle, facilement intelligible, édifiante : le lecteur doit donc éviter également trop de précipitation et trop de lenteur, veiller à la pureté de la prononciation et à l'exactitude de l'accentuation. Il remplira sa mission d'autant mieux et l'impression produite sur ses auditeurs sera d'autant meilleure qu'il se conformera davantage aux avis que l'Église

---

(1) S. R. C., 27 sept. 1873, ad 4.

(2) Confertur hic officium aliquod vel potestas aliquid faciendi, et ideo convenienter fit mentio remunerationis acquirendæ, si fideliter administretur (*Suppl.*, q. 34, a. 4, ad 4). — Les apôtres ont été excellemment « les ministres de la parole » (*ministri sermonis*) dès le commencement (ἀπ'ἀρχῆς — *ab initio*) de la vie publique de Jésus (Cfr. Luc., I, 2). Il y a donc, ici, une allusion à ces « premiers prédicateurs de la parole ». Dans le ciel, la récompense de ceux qui ont prêché la divine parole, est l' « auréole » s'ajoutant à la béatitude essentielle (Dan., XII, 3). Officium lectoris est non tantum prophetiam nudam *legere*, sed etiam *exponere*, et tunc bene patet officium, quia non solum legit corticem litteræ, sed etiam explicat arcanum prophetiæ, et tunc est prædicator et doctor et meretur *aureolam*. Quod si tantum officium accipiat et non impleat, non habebit ex hoc aureolam, quia aureola non redditur voluntati vel officio per se, sed voluntati junctæ cum *actu* prærogativæ alicujus (S. Bonav., IV, dist. 24, p. 2, dub. 1).

(3) L'évêque, qui fait l'ordination, peut choisir entre ces deux leçons (S. R. C., 27 sept. 1873, ad 5). — *Prædicare* (κηρύσσειν) ne signifie pas toujours prêcher, mais aussi publier, annoncer à haute voix. Sunt lectores qui verbum Dei prædicant, quibus dicitur : Clama, ne cesses, quasi tuba exalta vocem tuam (Is. 58, 1)... Unde et dudum lectores præcones vel proclamatores vocabantur (S. Isid., *De eccles, offic.*, l. 2, c. 11). — Lectores prædicant populis quæ sequantur (Rab. Maur., *De cleric. instit.*, l. 1, c. 11). Mirum quibusdam scholasticis crucem figere quod in Pontificalibus bene multis habetur : *lectorem oportet legere ea quæ prædicat :* unde Vasquez (disp. 236, c. 2) sese torquet in amovendis lectoribus ab officio concionandi. At *prædicare* nihil aliud hic sonat quam *publice dicere* et alta voce e suggestu *pronuntiare*, quod recte accipi potest de sacris lectionibus (Berti, l, 36, c. 4).

lui donne au moment de l'ordination. Cette parole de Dieu que le lecteur annonce en public, il faut qu'il s'en pénètre tout d'abord par une foi vive, qu'il en soit profondément convaincu, qu'il y conforme toute sa conduite. Le lieu même (ambon, chaire) où se fait la lecture, rappelle au lecteur l'obligation de se tenir toujours à un haut degré de vertu (*in alto virtutum gradu*) et de reproduire, dans sa vie, l'image de la vie céleste (*cœlestis vitæ formam præbere*). Ici, comme en d'autres ordinations, l'Église inculque à l'ordinand le devoir d'enseigner non seulement par la « parole », mais encore par « l'action » et par « l'exemple ». Celui-là seul qui « fait » ce qu'il « enseigne » (*qui fecerit et docuerit*) est « grand dans le royaume des cieux » ; seul, il est un véritable maître (Matth., v, 19). La science des choses de l'Église et une vie exemplaire, telles sont les deux conditions que l'on a toujours exigées du candidat aux fonctions de lecteur (Cfr. S. Cyprian., *ep*. 38, 39) (1).

5. — *Exorcistes*. La fonction d'exorciste, c'est-à-dire la guérison ou la délivrance des possédés, n'étant point un service liturgique, cet Ordre ne se rattache originairement à aucun autre. Jésus-Christ a donné à son Église puissance sur les démons (Matth., x, 1 ; Marc., xvi, 17). On sait que les Pères et les Apologistes des premiers siècles rappelaient aux païens que les chrétiens chassaient les esprits mauvais : c'était pour eux un fait notoire. Ce n'est qu'au IIIe siècle, que la fonction d'exorciste est devenue un Ordre ecclésiastique, en même temps qu'on réglait la discipline relative aux énergumènes. *Exorcistæ ex græco in latinum* adjurantes *vel increpantes vocantur* (S. Isid., *Etymol.*, l. 7, c. 12, n. 31) (2).

a) Par la réception de cet Ordre le clerc devient « un chef ou dominateur spirituel » (*spiritualis imperator* — Pontif. Rom.),

---

(1) In Africa passio sanctorum martyrum, qui in persecutione Genserici regis ariani in die Paschæ in ecclesia cæsi sunt : quorum *lector*, dum in pulpito Alleluia cantaret, sagitta in gutture transfixus est (Martyr. Rom., 5 April). — Romæ s. Synesii martyris, qui tempore b. Xysti Papæ *lector* ordinatus, quum multos convertisset ad Christum, apud Aurelianum imperatorem accusatus, gladio percussus martyrii coronam accepit (Martyr. Rom., 12 Decembr.).

(2) *Exorcista*, ἐξορκιστής de ἐξορκίζειν, adjurer (ὅρκος, serment) : on nomme *exorcisme* la formule employée par l'Église aussi bien que l'acte lui-même d'adjuration ; ἐνεργούμενος (= *a dæmone correptus, arrepticius*) vient de ἐνεργέω qui (Ephes., ii, 2) désigne l'action du démon sur les pécheurs : les *energumeni* sont donc ceux qui se trouvent sous la domination du démon (καταδυναστευόμενοι ὑπὸ τοῦ διάβολου — Act., x, 38) ou tourmentés par les esprits impurs (ἐνοχλούμενοι ἀπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων — Luc., vi, 18).

puisqu'il reçoit le pouvoir de chasser les mauvais esprits et de délivrer du démon par l'imposition des mains, par le signe de la croix et par les formules d'adjuration faites au nom de l'Église (1). Sans doute, par le sacrifice sanglant de Jésus-Christ « le prince de ce monde est jugé » (JOANN., XVI, 11) et « chassé » (JOANN., XII, 31) ; mais il n'a pas perdu toute action sur ce monde. Partout où le Nom de Jésus est invoqué par les vrais fidèles, il continue sa victoire sur les esprits malins. En dehors de ce pouvoir en quelque sorte général contre la puissance des démons, il y a eu et il y a, dans l'Église, un pouvoir particulier dont la nature est double : un pouvoir extraordinaire et qui est un « charisme », un pouvoir officiel. Ce dernier ne peut être exercé que par des personnes consacrées par l'Église, et commises ainsi à cette fonction. Bien que l'Église attache ce pouvoir à l'un des Ordres qui préparent à entrer dans le sanctuaire, la discipline actuelle veut qu'on attende le sacerdoce pour en faire usage : le prêtre lui-même a besoin de la permission expresse de l'évêque pour faire un exorcisme solennel. *Magnum aliquid sunt exorcismi, qui potestatem ecclesiæ in diabolum et angelos ejus collatam patefaciunt... Nullus qualiscumque sacerdos audeat eos, quos energumenos judicet, exorcismis adjurare, nisi ab episcopo diœcesano facultatem scripto exaratam acceperit* (COLL. LAC., v, 186).

b) Relativement au rite de l'ordination, l'évêque présente à l'ordinand le « livre des exorcismes », c'est-à-dire le Rituel ou le missel ou le Pontifical que le candidat touche de la main droite, en même temps que le pontife dit ces mots : *Accipite et commendate memoriæ et habete potestatem imponendi manus super energumenos sive baptizatos sive catechumenos.* — D'après les prescriptions du Rituel Romain, les divers exorcismes doivent être dits en imposant les mains sur les possédés, afin d'invoquer la grâce de l'Esprit Saint pour chasser les esprits mauvais. Ici, le clerc n'est pas seulement, comme pour les autres Ordres mineurs, appelé à remplir dans l'Église un ministère extérieur : il reçoit une véritable autorité (*potestas*), un véritable pouvoir (*imperium*) (2) sur les esprits impurs ; mais ce pouvoir

(1) A cette fonction principale (*abjicere dæmones*) s'ajouta plus tard celle de ménager la place aux fidèles qui communiaient (*dicere populo, ut qui non communicat det locum*) et de veiller à l'eau bénite et à l'eau du baptême (*aquam in ministerio fundere*).

(2) L'adjuration (*adjuratio*) ou expulsion du démon n'est donc pas « déprécative » mais « impérative » (*potestative per modum compulsionis*, S. THOM.) ; elle se fait par manière d'ordre intimé (LUC., IX, 43).

s'exerce ministériellement (*ministerio*), c'est-à-dire au nom de l'Église.

c) Le Fils de Dieu a paru sur la terre pour détruire par son œuvre les œuvres du démon (I JOANN., III, 8). C'est à quoi, en vertu de sa fonction, l'exorciste doit travailler en délivrant les hommes de la captivité des démons. Pour y réussir, il faut donc qu'il use de prudence et qu'il soit muni des armes surnaturelles. Les armes spirituelles contre « les esprits de malice » sont, outre « le bouclier de la foi » (EPHES., VI, 16), une parfaite pureté du cœur, une profonde humilité (I TIMOTH., III, 6), la prière persévérante et la pratique zélée des œuvres de pénitence (MATTH., XVII, 20). Ainsi équipé, l'exorciste est « plus fort » que « le fort armé » (LUC., XI, 21-22), et il le contraint de se retirer du malheureux possédé. L'exorciste ne sera un médecin éprouvé, doué d'une vertu céleste pour la guérison, qu'à la condition de n'être en rien, lui-même, sous la domination de Satan : il doit donc rester pur de toute faute (JOANN., XIV, 30). *Debet spiritum mundum habere, qui spiritibus immundis imperat, et malignum expellere de corde suo, quem expellit de corpore alieno, ne medicina, quam alii facit, sibi non prosit et dicatur ei : « Medice, cura te ipsum »* (PETR. LOMB., dist. 24, p. 2, c. 7). Cfr. le martyrologe romain, 2 juillet, sur l'exorciste Pierre.

6. — *Acolythes*. Cet Ordre constitue le degré qui précède immédiatement les Ordres majeurs. Une comparaison entre les rites et les fonctions montre que nous avons ici une ramification du sous-diaconat. Comme, à l'origine, on ne voulait pas, pour les sous-diacres et pour les diacres, dépasser le nombre de sept (ACT., VI, 3), on se vit dans la nécessité d'admettre aux fonctions inférieures des églises et de l'autel, d'autres ministres nommés ὑπηρέται ἀκολουθοῦντες (1). Le Pape Cornelius et saint Cyprien sont les premiers qui parlent des fonctions d'acolythe comme d'un Ordre du clergé. — Pour les autres Ordres mineurs, le nom qu'ils portent indique un ministère spécial : au contraire, le nom d'acolythe (ἀκόλουθος de ἀκολουθεῖν, suivre, accompagner ; donc = compagnon, *comes, pedisequus*) ne désigne qu'en général un ministère assez indéterminé.

a) L'acolythe doit « porter le flambeau » (*ceroferarium ferre*) (2), « allumer les lumières de l'église » (*luminaria eccle-*

---

(1) Dans le *Liber pontificalis* du Pape Victor (189-198) ils sont appelés *sequentes*, parce que, dans les fonctions ecclésiastiques, ils se tenaient aux côtés des clercs d'un Ordre supérieur pour les aider.

(2) Le *ceroferarium* est le flambeau (*ceroferale, gestatorium luminis*) ; le *ceroferarius* est celui qui porte le flambeau.

siæ accendere), « présenter le vin et l'eau pour le sacrifice eucharistique » (*vinum et aquam ad eucharistiam ministrare*) (1). Il est donc le servant de l'autel et de la messe. Acolythi *græce, latine* ceroferarii *dicuntur a deportandis cereis, quando legendum evangelium est aut sacrificium offerendum* (S. Isid., *Etymol.*, l. 7, c. 12, n. 29).

b) *Pro acolytho parentur candelabrum cum cereo* extincto *et urceolus pro vino* vacuus (Pontif. Rom.) (2). L'évêque consécrateur présente aux candidats un « flambeau avec un cierge éteint » (*candelabrum cum candela extincta*) (3) et dit : *Accipite ceroferarium cum cereo, et sciatis vos ad accendenda ecclesiæ luminaria mancipari, in nomine Domini. — Amen.* Il leur présente ensuite une « burette vide » (*urceolum vacuum*) et dit : *Accipite urceolum* (ou *urceolos*) (4) *ad suggerendum vinum et aquam in Eucharistiam sanguinis Christi, in nomine Domini. — Amen.* Ici, comme pour les Ordres majeurs, les ordinands doivent répondre eux-mêmes l'*Amen* qui, d'ordinaire, termine les formules accompagnant la présentation des objets ou des ornements sacrés (S. R. C., 12 Nov. 1821, ad 5). Par cette addition, comme aussi par les prières plus nombreuses jointes à l'ordination, on voit que l'Ordre des acolythes est une transition entre les Ordres mineurs et les Ordres majeurs.

c) Les vertus qui doivent être l'apanage spécial de l'acolythe sont indiquées dans les prières de l'ordination. Il doit remplir

---

(1) Actus est principalior, a quo denominantur, qui est ferre cereos, quia hunc actum habent in quadam completione : sed actum ministrandi habent in imperfectione quantum ad administrationem aquæ : subdiaconus autem completius hunc actum habet (S. Bonav., iv. dist. 24, p. 2, dub. 2). A l'origine, c'est au sous-diacre qu'il appartenait de présenter l'eau et le vin pour le sacrifice : cet office fut ensuite attribué en partie à l'acolythe. Les fonctions de l'un et de l'autre n'étaient cependant pas très nettement distinctes, comme on le voit par le rite de leur ordination.

(2) Acolythi habent actum super urceolum tantum, non supra ea quæ in urceolo continentur, sed subdiaconus habet actum super contentis in urceolo, quia utitur aqua et vino ad ponendum in calice et aquam iterum manibus sacerdotis præbet : ideo in sui ordinatione acolythus accipit urceolum *vacuum*, sed subdiaconus *plenum* (*Suppl.*, q. 37, a. 4, ad 6).

(3) Acolythus quum ordinatur, ab episcopo quidem doceatur, qualiter in officio suo agere debeat, sed ab archidiacono accipiat ceroferarium cum cereo, ut sciat se ad accendenda ecclesiæ luminaria mancipari. Accipiat et urceolum vacuum ad suggerendum vinum in eucharistiam sanguinis Christi (Vulg., *Conc. Carthag.*, iv, can. 6). Ce n'est que dans les Rituels postérieurs qu'on trouve une formule précise pour la présentation des objets. Cfr. Sacrament. Gregorianum.

(4) Comme il s'agit de présenter l'eau et le vin, il est dit plus exactement dans le Catéchisme Romain : *Accipite urceolos*... (p. 2, c. 7, q. 18).

fidèlement le ministère inférieur sans doute, mais saint qui l'appelle à l'autel (*sanctis altaribus fideliter subministrent*); participant de plus près au sacrifice, il faut que son cœur et sa vie gardent une pureté plus grande ; il n'y arrivera que par le renoncement, par de pieuses pensées, par des désirs tout célestes, par des œuvres de vertu. — L'acolythe doit être lui-même un flambeau spirituel (*lumen visibile manibus præferentes lumen quoque spirituale moribus præbeant*), c'est-à-dire qu'il doit vivre comme « un fils de la lumière et du jour » (I Thess., v, 5), « sans tache au milieu du monde pour y briller comme un astre (Philipp., ii, 15). Par ses « bonnes œuvres » (καλὰ ἔργα) il doit montrer aux fidèles le chemin du ciel (Matth., v, 16). La merveilleuse lumière de la vérité et de la grâce divine doit tellement pénétrer son âme, que sa vie tout entière resplendisse de la beauté surnaturelle et d'une pureté céleste, à la gloire du Très Haut. La science (*lumen scientiæ*) et la piété (*pietatis ros*) sont les deux ornements de l'acolythe (1). *Dum aurora finem daret, Cæcilia exclamavit dicens : Eia milites Christi, abjicite opera tenebrarum et induimini arma lucis* (Brev. Rom. — Cfr. Rom., xiii, 12).

7. — *Sous-diaconat. Quinto loco est ordo subdiaconorum, qui apud Græcos* ὑποδιάκονοι *vocantur. Isti subserviunt levitis et vasa corporis et sanguinis Christi ipsis ad altare deferunt et iterum referunt* (Hugo a S. Vict., *De sacr.*, l. 2, p. 3, c. 10). Le *subdiaconus* (on dit aussi parfois, *subdiacon, onis*) en grec ὑποδιάκονος, est le serviteur, l'aide immédiat du diacre que son ordination même le destine à assister. En Orient, on rencontre souvent le nom d'ὑπηρέτης (rameur, puis tout serviteur public) pour désigner le sous-diacre appelé fréquemment « *minister* » en Occident. Les diacres et les sous-diacres se nommaient volontiers indistinctement ministres de l'autel (*ministri altaris*).

L'institution de cet Ordre remonte très probablement au iie siècle, puisque, vers la fin du iiie siècle, le sous-diaconat existe partout, en Orient et en Occident. Le Concile de Trente dit que le sous-diaconat « fut tenu en grand honneur par les Pères et

---

(1) Romæ via Appia sancti Tharsicii acolythi, quem pagani quum invenissent corporis Christi sacramenta portantem, cœperunt disquirere, quid gereret : at ille indignum judicans porcis prodere margaritas, tamdiu ab illis mactatus est fustibus et lapidibus, donec exhalaret spiritum, et revoluto ejus corpore sacrilegi discussores nihil sacramentorum Christi in manibus aut in vestibus invenerunt : christiani autem corpus martyris collegerunt et in cœmeterio Callisti honorifice sepelierunt (Martyr. Rom., 15 Aug.).

par les saints conciles » (*Sess.* 23, cap. 2). Toutefois, c'est lentement et peu à peu, du v[e] au xii[e] siècle, que le sous-diaconat prit place parmi les Ordres majeurs. Ce n'est que depuis Innocent III (1198-1216) que, dans tout l'Occident, il est regardé incontestablement comme un Ordre majeur, tandis qu'en Orient, sauf chez les Arméniens, il appartient encore aujourd'hui aux Ordres mineurs. La transformation qui, au cours des siècles, a fait passer le sous-diaconat parmi les « Ordres sacrés » explique le développement progressif des formules de l'ordination. A l'origine, ce rite se composait des mêmes parties que l'on retrouve actuellement dans le rite des quatre Ordres mineurs — une allocution et une double prière. Du viii[e] au xiii[e] siècle le rite primitif, d'ailleurs toujours maintenu, reçut diverses additions, par exemple la remise solennelle des ornements propres au sous-diacre et du livre des épîtres, les litanies des saints et la prostration des ordinands. — L'allocution renferme des avertissements assez étranges, qu'on ne peut suffisamment expliquer qu'en admettant qu'ils nous viennent de l'époque où le sous-diaconat constituait le seul degré de cléricature inférieur au diaconat. Ces mots : *Si usque nunc fuistis tardi ad Ecclesiam, amodo debetis esse assidui : si usque nunc somnolenti, amodo vigiles ; si usque nunc ebriosi, amodo sobrii ; si usque nunc inhonesti, amodo casti* — ces mots, évidemment, ne s'adressent point à des ordinands qui ont déjà franchi plusieurs degrés de la cléricature : ils ne peuvent viser que ceux qui, de la condition des laïques, entraient aussitôt dans le clergé. La recommandation de l'assiduité et de la vigilance dans l'église rappelle certainement le devoir de veiller aux portes des édifices sacrés, devoir qui revenait aux sous-diacres, avant que la fonction du « portier » eût été détachée de celles du sous-diacre.

a) *Pro subdiacono parentur calix vacuus cum patena superposita similiter vacua, urceoli vino et aqua pleni super pelviculam una cum manutergio et liber epistolarum* (Pontif. Rom.). On fait l'appel des ordinands, en indiquant le « titre » auquel ils seront ordonnés. Dans une courte admonition, qui ne se trouve pas encore dans les anciens Rituels, l'évêque leur rappelle la haute signification et toute l'importance de l'Ordre qu'ils vont recevoir. *In hoc ordine fit segregatio* perpetua *clericorum a laicis* (S. Bonav., iv, dist. 24, p. 2, a. 1, q. 1). Celui qui reçoit « l'Ordre sacré du sous-diaconat » doit se dévouer irrévocablement au service spécial de Dieu et de l'Église (*Deo perpetuo famulari, in ecclesiæ ministerio semper esse mancipatus*). Le sous-diacre franchit un pas décisif : il ne peut plus revenir aux affaires du monde (*ad sæcularia vota transire*), puisqu'il s'en-

gage pour toujours à la récitation du bréviaire et au célibat. Ces deux obligations ont entre elles un rapport évident : l'ecclésiastique doit être un homme de prière et de mortification. Le renoncement au monde facilite l'élévation du cœur vers les choses célestes et l'entretien avec Dieu (*carne mortificati facilius cœlestia capimus*. — Miss. Rom.). Les mots du Pontifical: *castitatem Deo adjuvante servare oportebit*, doivent s'entendre de la chasteté parfaite, puisque tous les fidèles et même tous les hommes sont tenus de fuir toute impureté. D'après le Droit canonique, recevoir librement l'Ordre du sous-diaconat, c'est par le fait même, sans prononcer formellement un vœu exprès, faire le vœu solennel de chasteté (1). Le sous-diacre ne peut plus validement contracter mariage. *Ordo sacer apud Latinos ex ecclesiastica institutione habet inseparabiliter continentiam annexam, et ideo qui illum suscipit spontanee se obligat ita, quod illa obligatio procedit ex* statuto *pariter et* voto (S. Bonav., IV, dist. 37, a. 1, q. 2) (2). Le Pape Léon Ier (440-461) affirme déjà très nettement que les sous-diacres sont, eux aussi, tenus au célibat : il atteste ainsi la même obligation pour les diacres, les prêtres et les évêques. En 446, il écrit à Anastase, évêque de Thessalonique, que « le mariage n'est point permis aux sous-diacres (*connubium carnale*) ; ceux qui ont déjà pris femme, doivent être comme s'ils n'en avaient pas (I Cor., VII, 29 — *connubium spirituale*, renoncement au devoir conjugal), et ceux qui ne sont pas encore mariés, doivent rester dans le célibat (*singulares*). Ce qui doit s'observer dans cet Ordre, le quatrième à partir de l'Ordre le plus élevé, doit évidemment, et à plus forte raison, s'observer dans le premier Ordre (épiscopat), dans le second (sacerdoce) et dans le troisième (diaconat), et nul ne

---

(1) Per hoc quod aliqui suscipiunt sacrum ordinem, accipiunt potestatem quosdam sacros actus perficiendi, non autem obligantur ex hoc ipso ad ea quæ sunt perfectionis, nisi quatenus apud *occidentalem ecclesiam in susceptione sacri ordinis emittitur continentiæ votum*, quod est unum eorum, quæ ad perfectionem pertinent (S. Thom., 2, 2, q. 184, a. 6).

(2) Duplici modo poterat ab ecclesia institui et ordinibus annecti obligatio continentiæ. Uno modo *immediate* per vim sui præcepti jubendo et obligando eos, qui ordinantur, ad servandam continentiam, sicut præcipit et obligat ad recitandum divinum officium. — Alio modo instituendo, ut qui ordinantur, voto suo promittant Deo continentiam, sicut regulares in sua professione promittunt, et sic ordinati obligentur *mediante voto* suo ad continentiam. — Frequens et magis communis sentiendi et loquendi modus est, hanc obligationem ordinibus annecti mediante voto proprio ordinatorum, non quidem explicito et expresso (siquidem non invenitur talis forma voti in ritu ordinationis), sed tacito et implicito, quod fit opere ipso, nempe reali ordinis susceptione (Aversa, q. 4, sect. 7).

peut être jugé digne du ministère lévitique (*levitico ministerio*) ou de l'honneur du sacerdoce (*presbyterali honori*) ou de la dignité épiscopale (*episcopali excellentiæ*), qui ne veut point renoncer à la vie conjugale » (*ep.* 14. c. 4). Dans une lettre à Rusticus, évêque de Narbonne, le même Pape déclare plus tard (458 ou 459) que la loi du célibat (*lex continentiæ*) est obligatoire pour les ministres de l'autel (*ministri altaris*) aussi bien que pour les évêques et les prêtres (*ep.* 167, n. 3). Grégoire-le-Grand (590-604) établit que partout l'on devait garder la coutume romaine et que tout clerc, désireux d'être admis au sous-diaconat, doit auparavant vouer le célibat (l. I, *ep.* 42). Dès lors, dans toute l'Église occidentale, les sous-diacres ont été regardés comme obligés au célibat ecclésiastique, ainsi qu'il ressort d'une foule de décisions des synodes.

Si l'on songe à l'obligation perpétuelle de réciter les Heures et de garder « la pureté d'une continence parfaite » (*perfectæ continentiæ puritas* — S. LEO I), on ne s'étonnera point que le Pontifical parle du sous-diaconat comme d'un « fardeau » (*onus*) — expression qu'on retrouve lorsqu'il s'agit des trois Ordres supérieurs. Mais ce « fardeau » devient léger (MATTH., XI, 30), quand l'ordinand s'y soumet de son plein gré (*ultro*), dans la joie de son cœur et dans l'esprit de sacrifice (1). Avant de franchir ce pas, qui l'engage irrévocablement au service du sanctuaire, l'ordinand doit considérer et réfléchir mûrement (*iterum atque iterum* considerare *debetis attente*, *quod* onus *hodie* ultro *appetitis*). Il faut qu'il se rappelle les deux paraboles de celui qui veut bâtir une tour et du roi qui est sous le point d'engager une guerre (LUC., XIV, 28-33). S'attacher parfaitement à Jésus-Christ dans la chasteté et dans le renoncement du cœur à toutes

---

(1) Proponit ἀγωνοθέτης præmium, invitat ad cursum, tenet in manu virginitatis bravium (βραβεῖον) : ostendit purissimum fontem et clamitat (JOANN., 7, 37 ; MATTH., 19, 12) : Qui sitit veniat et bibat — qui potest capere, capiat. Non dicit, velitis nolitis, bibendum vobis est atque currendum, sed qui voluerit, qui potuerit currere atque portare, ille vincet, ille satiabitur. Et ideo plus amat virgines Christus, quia *sponte* tribuunt, quod sibi non fuerat imperatum, majorisque gratiæ est, offerre quod non debeas, quam reddere quod exigaris. Apostoli uxoris onera contemplati : Si talis est, inquiunt (MATTH., 19, 10), causa hominis cum uxore, non expedit nubere. Quorum Dominus sententiam probans : Recte quidem sentitis, ait, quod non expediat homini ad cœlorum regna tendenti accipere uxorem, sed difficilis res est et non omnes capiunt verbum istud, verum quibus datum est... Grandis fidei est grandisque virtutis, Dei templum esse purissimum, totum se holocaustum offerre Domino, et juxta apostolum (I COR., 7, 34) esse sanctum et corpore et spiritu (S. HIER. *Adv. Jovin.*, l. 1, c. 12).

les choses de la terre, c'est construire un édifice aux fondations profondes, c'est entreprendre le combat contre les ennemis du salut. Ces deux paraboles n'ont point pour but de nous détourner de l'imitation fidèle du Sauveur, mais de nous faire réfléchir et d'exciter en nous la prudence sans laquelle on ne pourrait triompher des difficultés. Lorsque Dieu appelle, il faut obéir. — Pendant l'admonition les ordinands se tiennent debout « à une certaine distance » (*competenti spatio*) devant l'évêque et, pour marquer leur ferme résolution de renoncer au monde et de se consacrer au service du Seigneur, ils font un pas en avant (*huc accedite*). Qu'ils songent alors à la parole du Maître : « Celui qui met la main à la charrue et qui regarde en arrière, n'est pas apte au royaume de Dieu » Luc., IX, 62), il n'est pas un ouvrier apostolique. L'apostolat réclame l'homme tout entier, toutes ses forces, tout son temps. Pour le sous-diacre, il n'est jamais question de « reculer » : il faut toujours « avancer » ; qu'il oublie ce qui est derrière lui, qu'il tende sans cesse en avant ; il atteindra ainsi le but poursuivi, la récompense de sa fidélité parfaite (Philipp., III, 13-14).

Pendant les litanies des saints, les ordinands se prosternent à terre (1), tandis que tous les autres assistants s'agenouillent. Cette prostration, cette prière faite à genoux sont l'expression de la ferveur et de l'union dans la prière pour les ordinands. Vers la fin des litanies, l'évêque bénit les ordinands, mais d'une manière beaucoup plus solennelle que lorsqu'il s'agit des Ordres mineurs. A plusieurs reprises il conjure Dieu d'enrichir ses « élus » (*electi* — Joann., XV, 16) de la plénitude des dons célestes (*benedicere*), de les orner de la parure de la sainteté et des vertus (*sanctificare*) et de les consacrer ainsi, pour toujours, à son service (*consecrare*).

b) Les paroles de l'évêque résument brièvement les fonctions liturgiques des sous-diacres. Ils doivent préparer l'eau pour le service de l'autel (*aquam ad ministerium altaris præparare*), assister partout le diacre, laver les linges de l'autel et les corporaux, présenter au diacre, pendant le sacrifice, le calice et la patène (2). Le sous-diacre n'a pas seulement le soin des linges

---

(1) Quum ordinandi ad Litanias Sanctorum se prosternunt, tenentur secum in brachiis sacra paramenta deferre neque possunt ea in partem relinquere et postea reassumere (S. R. C., Sept. 1850, ad 20).

(2) Post diaconos subdiaconi promoveantur, quibus oratione præmissa ab episcopis cura imponitur, ut obedientes pareant levitis atque presbyteris et præparent sacrata vasa, in quibus conficitur corpus et sanguis Christi : præparent pro more panem et vinum et aquam et vasa his con-

de l'autel et des vases sacrés (1) : c'est à lui qu'il appartient de lire solennellement ou de chanter l'épître à la messe. L'importance de cette fonction ressort de la rubrique qui veut que, dans la cérémonie même de l'ordination, *unus de noviter ordinatis tunica indutus dicat epistulam suo tempore* (Pontif. Rom.). Si la messe de l'ordination est chantée, un des nouveaux sous-diacres chante l'épître et baise la main de l'évêque ; on omet le baiser (S. R. C., 25 sept. 1852, ad 5) et l'épître est lue simultanément par le nouveau sous-diacre et par l'évêque, si l'ordination se fait sans messe chantée (S. R. C., 12 nov. 1831, ad 9). Lorsque les fonctions du portier n'étaient pas encore séparées de celles du sous-diacre, ce dernier devait, en outre, se tenir à la porte de l'église et écarter ceux qui n'étaient point appelés à assister au service divin. C'est ce que rappelle l'ancienne formule de « bénédiction », dans laquelle l'évêque demande à Dieu de rendre les ordinands « prudents et vigilants dans la garde » de son sanctuaire (*strenuos sollicitosque excubitores*).

c) L'instruction ou exhortation est suivie du rite même de l'ordination : les ordinands touchent les vases sacrés, c'est-à-dire le calice vide, recouvert de la patène, que l'évêque leur présente en disant : *Videte cujus ministerium vobis traditur ; ideo vos admoneo, ut ita vos exhibeatis, ut Deo placere possitis* (2). Après quoi, l'archidiacre leur fait toucher les burettes remplies d'eau et de vin, puis le plateau avec le manuterge. La tradition de ces objets était déjà en usage dès l'origine, puisqu'on la trouve prescrite dans les *Statuta ecclesiæ antiqua*, recueil de canons qu'on voudrait faire remonter au IVe synode de Carthage (398), mais qui ne se rencontrent qu'au Ve siècle dans les Gaules et en

---

venientia, pallas quoque altaris et brandea prompta sollicitudine et diligentia (Hugo Rothomag., *Contra hæret.*, l. 2, c. 1).

(1) Monemus et in Domino obtestamur ecclesiarum rectores et pastores, ut suscepti in sacra ordinatione officii sui nunquam non memores vasa Domini omni, qua decet, pietate tractare et custodire sciant, id sine dubio maximi habentes et quoquo modo æmulantes, ut omnia et singula vasa tum congruæ materiæ pretio, tum religiosæ artis ministerio excelsæ cultus divini dignitati respondeant (Coll. Lac., v. 510).

(2) Du VIe au XVIe siècle le calice et la patène étaient présentés aux ordinands pendant ou après l'allocution ou exhortation, qui, par conséquent, était regardée comme la « forme » de l'ordination. Dans l'édition révisée du Pontifical Romain (1596) on n'a conservé que la première et la dernière phrase de cette allocution de l'évêque (*Vide cujus ministerium tibi traditur — ideo te admoneo, ut talem te exhibe, ut Deo placere possis*) comme étant la « forme ». Les phrases intermédiaires, avec d'autres additions, constituent l'exhortation plus longue, maintenant en usage (*Adepturi filii dilectissimi*).

Espagne, où ils représentent toutefois les rapports liturgiques de ces contrées avec les premiers siècles (1).

Au cours du moyen âge la formule de l'ordination s'accrut de diverses parties non essentielles qui, maintenant, terminent l'ordination. Deux oraisons sont récitées par l'évêque, qui revêt ensuite le sous-diacre des ornements qu'il doit porter (2). L'évêque ramène sur la tête des ordinands (3) l'amict en disant : *Accipe amictum, per quem designatur castigatio vocis*. Vers le xe siècle on se servait de l'huméral pour couvrir la tête et on le considérait comme un casque spirituel, comme le casque du salut ou le symbole de l'espérance. L'amict entoure le cou et contribue à préserver la voix (*vox in collo est* — AMALAR.) : il est donc pour le clerc une exhortation à mettre une garde à ses lèvres, à veiller soigneusement sur toute sa conduite pour ne point pécher dans ses paroles. (Ps. XXXVIII, 2). Les lèvres du sous-diacre sont désormais consacrées au service du Seigneur par la psalmodie ; sept fois par jour il doit louer son Dieu (Ps. CXVIII, 164) et la louange de ce Dieu est sans cesse sur ses lèvres (Ps. XXXVIII, 2). Cette cérémonie remonte à la fin du moyen âge, à l'époque où l'huméral et l'aube ne furent plus portés par les clercs dans les Ordres mineurs, pour être réservés aux sous-diacres ; on peut considérer cette cérémonie comme étant la dernière addition faite au rite de l'ordination du sous-diacre.

Ensuite, l'évêque attache le manipule au bras gauche des ordinands (*immittit manipulum in sinistrum brachium*) (4), en disant : *Accipe manipulum, per quem designantur fructus bonorum operum* (5). Le symbolisme de cet ornement s'appuie évidemment sur les mots du psaume : *Qui seminant in lacrymis in*

---

(1) Subdiaconus quum ordinatur, quia manus impositionem non accipit, patenam de episcopi manu accipit vacuam et calicem vacuum ; de manu vero archidiaconi urceolum cum aquamanili et manutergium (VULG. *Conc. Carth. IV*, can. 5). — Subdiaconatus confertur per calicis vacui cum patena vacua superposita traditionem (DECR. PRO ARMENIS).

(2) Traduntur subdiacono propriæ et peculiares vestes talis ordinis : nempe amictus super caput, manipulus in brachio sinistro et tunicella tegens corpus (AVERSA, q. 2, sect. 35).

(3) Quum in sacra ordinatione episcopus imponit amictum in capite, idem amictus post impositionem dimittendus est *super scapulas* (S. R. C., 11 sept. 1847 ; ad 2).

(4) A l'origine le manipule (la *mappula*, linge pour essuyer la sueur) se portait dans la main gauche; depuis le milieu du XIIe siècle, on le porte sur le bras gauche. Ce changement coïncide avec la transformation qui a fait de la *mappula* un ornement.

(5) Depone manipulum, quia per fructus bonorum operum, quos designat, non expugnasti spirituales insidias inimici (PONTIF. ROM.).

exultatione metent. Euntes ibant et flebant, mittentes semina sua; venientes autem venient cum exultatione portantes manipulos suos (Ps. cxxv, 5, 6). Le manipule (*manipulus*, gerbe, faisceau) rappelle donc la moisson joyeuse et surabondante des mérites surnaturels et de la récompense céleste, préparée durant le pèlerinage dans cette vallée de larmes. Le Seigneur envoie les clercs dans le monde, afin qu'ils marchent, qu'ils produisent des fruits dans la patience et que ces fruits demeurent éternellement (Joann., xv, 16). Quand vient le grand jour de la moisson, les ouvriers apostoliques entrent joyeux dans la patrie éternelle, portant les gerbes magnifiques, fruits précieux de leurs fatigues et de leurs larmes, de leurs sueurs et de leur sang. « Ne nous lassons point de faire le bien, puisque, si nous ne perdons point courage, nous en recueillerons le fruit en son temps. C'est pourquoi, pendant que nous en avons le temps, faisons du bien à tous, mais principalement à ceux qu'une même foi a rendus comme nous domestiques du Seigneur » (Galat., vi, 9, 10). Nous semons peu de temps dans les larmes, pour recueillir l'heureuse moisson de l'éternité. — La cérémonie de la remise du manipule dans l'ordination des sous-diacres ne s'est introduite que peu à peu, du x[e] au xii[e] siècle. Elle devint définitive quand le sous-diaconat fut regardé comme un Ordre majeur. A cette occasion, le manipule, qui, depuis le viii[e] siècle, était un ornement de l'évêque, du prêtre et du diacre, fut attribué au sous-diacre dans l'exercice de ses fonctions. Peu à peu il devint l'ornement caractéristique (1) des sous-diacres, et on le leur donna dans leur ordination, de même que, depuis longtemps, on donnait l'étole aux diacres comme leur insigne spécial. La remise du manipule se faisait parfois sans être accompagnée de paroles ; mais, le plus souvent, on récitait une oraison jointe à la « forme ». — Le manipule est un ornement qui ne doit être porté que pendant le saint sacrifice ou dans quelques fonctions qui s'y rattachent étroitement.

Le sous-diacre est ensuite revêtu de la tunique ou tunicelle, et cette cérémonie est de date encore postérieure. L'évêque dit : *Tunica jucunditatis, et indumento lætitiæ induat te Dominus.* La tunicelle du sous-diacre doit avoir les manches plus étroites et plus courtes que la dalmatique des diacres (2). Il en était ainsi à l'origine ; mais, actuellement, toute différence est supprimée.

---

(1) Manipulus adeo spectat ad ordinem subdiaconatus, ut si quis non subdiaconus audeat ipsum induere et cum eo cantare epistulam, incurrat irregularitatem (Clericatus, *decis.* 22, n. 19).

(2) *Dalmatica* diaconi ejusdem cum casula longitudinis sit manicisque

Depuis le XIe siècle la tunicelle et la dalmatique furent regardées, en beaucoup d'endroits, comme des vêtements qui expriment la joie et des sentiments en harmonie avec les fêtes ; au XIIIe siècle cette manière de voir était générale. C'est pourquoi, pendant l'Avent et le Carême, qui sont des jours de tristesse et de pénitence, les lévites ne portent point ces ornements, mais des chasubles de couleur sombre (*planeta plicata*) ou une étole plus large (*stola latior*). La tunique est donc devenue un ornement réservé aux fêtes et aux joies (1).

Dans la liturgie, la première lecture de l'Écriture sainte qui suit immédiatement les oraisons ou collectes du jour, s'appelle, depuis le commencement du moyen âge, « épître », parce que souvent, surtout le dimanche, elle est tirée des épîtres de saint Paul ou des épîtres catholiques. La lecture de l'épître était depuis longtemps la fonction du sous-diacre avant que, par la remise du livre des épîtres, dans l'ordination, elle lui fût expressément et officiellement attribuée. Cette cérémonie s'est, vers la fin du moyen âge, introduite peu à peu dans les Pontificaux. Aujourd'hui, l'évêque remet aux ordinands le livre des épîtres (missel ou Saintes Écritures) en disant : *Accipite librum epistolarum, et habete potestatem legendi eas in Ecclesia sancta Dei, tam pro vivis, quam pro defunctis.*

d) L'évêque rappelle aux ordinands (2) que ce n'est point assez pour eux de s'acquitter de leurs fonctions *nitide et diligentissime* : ils doivent travailler avec zèle à leur sanctification personnelle. Comme dans la Confirmation, on demande ici les sept dons de l'Esprit Saint. Morts pour toujours au monde et à l'esprit du monde, à la chair et aux désirs de la chair, les sous-diacres doivent désormais se conduire selon l'Esprit et produire les fruits de l'Esprit ; ils doivent être les temples et les ministres de l'Esprit Saint (GALAT., V, 16-24). Lorsque, vers la fin de la dernière oraison, l'évêque demande à Dieu que les ordinands

---

ad *manum usque protensis* et paulo *amplioribus* differat a *tunica* subdiaconi, veste videlicet simili quidem, ast paulo breviori, cujus manicæ proinde *breviores* quoque et *strictiores* esse debent (COLL. LAC., V. 538).

(1) Tunica subdiaconali te exuimus, cujus cor et corpus timor Domini castus et sanctus in æternum permanens *non constringit* (PONTIF. ROM.) La tunicelle *stricta*, qui adhère étroitement au corps, est ici le symbole de la sainte crainte de Dieu, qui nous porte à nous renoncer et à crucifier notre chair (PS. CXVIII, 120).

(2) In Galliis, territorio Vivariensi, beati Andeoli *subdiaconi*, quem S. Polycarpus una cum aliis ab Oriente misit in Galliam ad prædicandum verbum Dei. Hic sub Severo imperatore spinosis fustibus cæsus, demum ense ligneo capite in quatuor partes in modum crucis conscisso, martyrium consummavit (MARTYR. ROM., I Maii).

soient *obedientes facto, ac dicto parentes*, il ne s'agit pas seulement de l'obéissance envers Dieu mais de la subordination à l'égard des Ordres majeurs.

8. — Si l'on en vient à la fameuse question : Quels Ordres sont un sacrement ? le sous-diaconat peut à bon droit être mis sur la même ligne que les autres Ordres mineurs : pendant des siècles il a été rangé au nombre de ces Ordres, et il a la même origine comme il a suivi les mêmes évolutions. Un très grand nombre de théologiens, soit avant soit après le Concile de Trente, reconnaissent à tous les Ordres — par conséquent, au sous-diaconat et aux Ordres mineurs — la dignité et l'efficacité sacramentelles (1). Toutefois, pour les cinq derniers degrés de la hiérarchie, cette affirmation n'a jamais été donnée comme une doctrine incontestée de l'Église, mais simplement comme une opinion plus ou moins vraisemblable. *Est opinio communior* (*Suppl.* q. 35, a. 2). *Est opinio probabilior, quod in omnibus ordinibus character imprimatur* (S. Bonav., iv, dist. 24, p. 2, a. 1, q. 1). *De minoribus ordinibus minus est probabile, quod sint sacramenta, quam de subdiaconatu* (Antoine, *De ordine*, q. 6). Dans les derniers siècles, cependant, une transformation s'est faite et l'opinion contraire est à peu près généralement admise et tenue pour la seule exacte (2). La raison principale en est dans les recherches historiques faites à ce sujet. Il est certain, aujourd'hui, que les cinq Ordres inférieurs au diaconat ont été institués après les temps apostoliques, qu'ils sont, dès lors, une institution simplement ecclésiastique, de même que les modifications qu'ils ont subies (3). Ils manquent, par conséquent, d'un élément essentiel pour que ces rites sensibles soient un sacrement. L'Or-

---

(1) Communis ac retinenda theologorum et juristarum sententia est, omnes septem ordines, includendo etiam quatuor minores, habere veram sacramenti rationem (Aversa, q. 1, sect. 4). Benoit XIV n'osait pas encore se prononcer entre les deux opinions. Dubii hæremus, nec ullam in hac difficillima controversia sententiam ferimus (*De Synodo diœces.*, l. 8, c. 9, n. 12).

(2) Longe probabilius, ne dicamus certum et apud recentiores passim receptum est, ordinationes infra diaconatum non esse verum sacramentum : sunt enim institutæ ab ecclesia nec aliquid legitur, quo ii ritus efficaces gratiæ demonstrentur. Quod si eæ ordinationes semel valide collatæ nunquam repeti debent, id facile quoque explicatur *ex voluntate ecclesiæ*, quæ eas instituit ad instar ordinationum juris divini, quin necesse sit admittere eas characterem indelebilem in anima imprimere. Idem repetas de obligationibus subdiaconatui adnexis (Gasparri, I. n. 41).

(3) Ideo doctores in tot diversas scissi sunt opiniones, quia obscura et incerta est ordinum infra diaconatum origo, a qua unice pendet quæstionis decisio. Etenim si ea referenda sit ad *Christi Domini* institutionem,

dre est un « sacrement » institué immédiatement « par Jésus-Christ notre Seigneur » (*sacramentum a Christo Domino institutum* — Trid., sess. 23, can. 3) ; conséquemment, un rite qui n'a pas été institué par Jésus-Christ, ne peut avoir ni la dignité ni l'efficacité sacramentelles (1). Lorsque les partisans de l'opinion contraire objectent que les Ordres en question sont d'institution divine, du moins en ce sens qu'ils sont contenus dans le diaconat qui est lui-même d'institution divine, il faut répondre que, dans le cas présent, cela ne suffit point. L'Église peut bien, suivant les besoins et les circonstances, créer de nouvelles fonctions en vue du culte et les détacher du diaconat ; mais elle ne peut le faire en instituant de nouveaux rites sacramentels (Cfr. Trid., sess. 21, cap. 2 — sess. 7, *de sacram. in genere*, can. 1). Si elle veut que les fonctions liturgiques inférieures soient confiées à des clercs qui ne sont point sous-diacres, elle ne peut communiquer les pouvoirs nécessaires à cet effet que par une voie extra-sacramentelle — qu'il y ait ou non un rite de consécration. Or, l'histoire démontre qu'il en a été ainsi. Les fonctions liturgiques inférieures ont été et sont remplies par des clercs spécialement commis à cette charge, mais aussi par des personnes qui ne sont point dans les Ordres, c'est-à-dire par des laïques. Par conséquent, les actes rituels qui confèrent ces fonctions ecclésiastiques ne sont point des sacrements : ils n'impriment point un caractère spirituel, ils ne donnent point *ex opere operato* la grâce sanctifiante ; ils ne peuvent être que des sacramentaux, ils ne peuvent avoir d'autre efficacité que celle des sacramentaux. Ce n'est pas de la même manière, mais seulement d'une manière analogue à celle des trois Ordres sacramentels (diaconat, sacerdoce, épiscopat) que les cinq Ordres préliminaires (portier, lecteur, exorciste, acolythe, sous-diacre) confèrent une autorité spirituelle en vue d'exercer officiellement (*ex officio*) certains actes liturgiques (2), et qu'ils appellent en même temps

---

nemo audebit illis detrahere sacramenti dignitatem, cujus cetera habere requisita facile demonstrabunt : si vero adinventi et constituti sint ab *ecclesia*, non poterunt sane veram participare rationem sacramenti, ad quod de novo instituendum sola ecclesiæ auctoritas non protenditur (Benedict. XIV, *De Synodo diœces.*, l. 8, c. 9, n. 6).

(1) Apostoli in singulis civitatibus *episcopos* et *presbyteros* ordinaverunt ; *levitas* etiam ab apostolis ordinatos legimus, quorum maximus fuit beatus Stephanus : *subdiaconos* vero et *acolythos* procedente tempore *ecclesia sibi constituit* (Petr. Lomb., iv, dist. 24, p. 2, c. 12).

(2) Ostiarius suscipit potestatem, ut *ex officio* arcere possit alios ab introitu templi, quamvis etiam ab aliis fieri possit, sed non ex officio. Et ita est in omnibus actibus minorum ordinum, quod possint per alios

sur les ordinands les bénédictions et les grâces célestes, qui leur permettront de remplir fidèlement leurs fonctions. Que ces ordinations ne puissent être réitérées, ce n'est point parce qu'elles impriment dans l'âme un caractère ineffaçable, mais parce que l'Église l'a ainsi établi.

Seule notre opinion se concilie avec cette vérité, que l'évêque est le ministre exclusif du sacrement de l'Ordre. Or, au-dessous du diaconat, les Ordres ont été et sont encore donnés, avec l'autorisation du Pape, par d'autres que par des évêques. — Notre opinion s'accorde parfaitement avec les expressions employées durant les dix premiers siècles. Les Pères attribuent la communication du Saint-Esprit, c'est-à-dire la grâce sacramentelle de l'Ordre, non pas à la *traditio instrumentorum*, mais uniquement à l'*imposition des mains* qui n'a pas lieu dans les Ordres en question (1). — Nos adversaires tirent d'ordinaire leur principal argument (*fundamentum præcipuum* — TANNER, disp. 7, q. 2, dub. 2, n. 43) de quelques phrases du Décret de Florence *pro Armenis* et du Concile de Trente (sess. 23, can. 2, 3, 6 et cap. 2); mais, dans ces textes, on déclare que l'Ordre en général est un sacrement ; il n'est point dit que chacun des divers Ordres ait la nature d'un sacrement.

9. — Les cinq Ordres mineurs ne sont donc pas des sacrements, mais de simples sacramentaux que, par analogie avec les sacrements, l'Église a institués au cours des âges. La matière et la forme de ces Ordres dépendent entièrement de l'Église ou du Chef suprême de l'Église. Le Pape peut, avec sagesse et prudence, apporter sur ce point les modifications qu'il juge opportunes. Il peut même, par un acte de sa volonté manifesté extérieurement, revalider (*sanare*) la réception invalide de l'un quelconque de ces Ordres, donner à un clerc le pouvoir de remplir les fonctions de cet Ordre (Cfr. LEHMKUHL, II, n. 586) (2).

---

licite fieri, quamvis illi ad hoc non habeant aliquod officium : sicut etiam in domo non consecrata potest dici Missa, quamvis consecratio ecclesiæ ad hoc ordinetur, ut in ea Missa dicatur (*Suppl.*, q. 37, a. 4, ad 9).

(1) Quum ego examino et perpendo antiquorum Patrum de subdiaconatu et minoribus ordinibus testimonia, propositionem illam, qua asseritur, et subdiaconatum et quatuor minores ordines non esse sacramenta, judico tam esse certam et evidentem, ut qui ea consideraverit, ire contra vix possit. Scholastici, qui primi ea de re disputarunt, argumenta a Pontificali Romano cum antiquorum Patrum dictis et factis non satis comparata deprompserunt (MORINUS, p. 3, exerc. 11, c. 1).

(2) Outre l'évêque, le prêtre et le diacre, il y a encore le lecteur, le psalmiste et le sous-diacre qui ne reçoivent pas le sacrement de l'Ordre ou « chirotonie » ; ils sont consacrés non point à l'autel, mais au milieu du temple, et cela peut se faire en dehors même de la liturgie ; les mains

§ 13. — Le diaconat.

1. — Dans la hiérarchie instituée par Dieu et qui comprend trois degrés, les diacres occupent le troisième rang. Le mot διάκονος (*diaconus, diacon, minister*, ministre, serviteur) est donc pris, ici, au sens rigoureux (*sensu strictissimo*) : il désigne les clercs qui ont, non seulement avec Dieu, mais avec le sacerdoce, un rapport fondé sur un ministère spécial ; ils sont les premiers parmi les « serviteurs » du prêtre (1). — Depuis la fin des premiers temps du christianisme on a employé également les mots *levita* ou *levites* — de là ces expressions : *leviticus ordo, leviticum officium, levitica dignitas* pour désigner les fonctions et la dignité du diacre (διακονία, *diaconatus, diaconium*). Les lévites de l'Ancien Testament étant le type de nos diacres (2), les Pères et les liturgies les comparent souvent entre eux. *Diaconi non ideo dicuntur levitæ, quia officium habeant levitarum, sed quia consimile illi et per illud officium præfiguratum* (S. Bonav., iv, dist. 24, p. 2, dub. 3). — Le diacre n'est donc pas ordonné en vue d'exercer des fonctions liturgiques indépendantes : il reçoit la fonction officielle d'être, dans la célébration de la liturgie, le ministre immédiat, le principal ministre du prêtre comme de l'évêque. *Ex nominibus ecclesiasticorum ordinum accipi potest, quid ad unumquemque pertineat ordinem. Dicuntur autem diaconi quasi ministri, quia videlicet ad diaconos non pertinet aliquid sacramentum* principaliter *et quasi* ex proprio officio *præbere, sed adhibere* ministerium *aliis majoribus in sacramentorum exhibitione* (S. Thom., 3, q. 67, a. 1).

---

leur sont imposées, il est vrai, mais sans prononcer des paroles qui implorent la grâce de l'Esprit-Saint. Cette imposition des mains s'appelle χειροθεσία pour la distinguer de la χειροτονία. Cfr. Maltzew, *Die Sacramente der orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes*, p. 301. — Cela se rapporte aux ordinations en usage chez les Grecs.

(1) Au sens large de l'expression le mot διάκονος se dit même de Jésus-Christ (διάκονος περιτομῆς, Rom., xv, 8), des apôtres (Ephes., iii, 7) et des évêques (I Tim., iv, 6).

(2) Diaconorum originem et munera plerique doctores antiqui et recentiores prope omnes, qui de his rebus commentantur, ab antiquis levitis repetere solent et diaconorum nostrorum ministeria episcopis et presbyteris præstari solita ex antiquorum levitarum ministeriis summo pontifici et sacerdotibus præstitis proportione quadam metiri et digerere (Morinus, p. 3, exerc. 9, c. 3, n. 1).

2. — Par la sainteté de leurs devoirs officiels, les ordinands peuvent comprendre à quelle dignité on les élève maintenant. Parmi les fonctions du diacre, le Pontifical se contente de nommer le service de l'autel (*ministrare ad altare*), l'administration du Baptême (*baptizare*), la prédication de la parole divine (*prædicare*) ou la lecture solennelle de l'évangile. — Ce service de l'autel, dont les formules de l'ordination font, à plusieurs reprises, la mission propre du diacre, comprend divers actes se rapportant au culte divin. *Levitæ proprio nomine appellantur* diaconi, *in quo nomine clauditur proprius eorum actus et principalis, sc. ministrare sacerdoti specialiter et immediate in sacris* (S. Bonav., iv, dist. 24, p. 2, dub. 3). Au saint Pape Xystus, que l'on conduisait au martyre, le diacre Laurent disait : « Où allez-vous, Père, sans votre fils ? Où allez-vous, saint évêque (*sacerdos sancte*) sans votre diacre ? Vous n'aviez pas l'habitude d'offrir le sacrifice (*sacrificium*) sans votre ministre (*sine ministro*)... Voyez donc si vous avez choisi un ministre fidèle » (S. Ambr., *De offic.*, l. 1. c 41, n. 205). — Dans le Pontifical, l'administration du Baptême et la prédication sont aussi attribuées au prêtre. Ces deux fonctions, en effet, appartiennent tout d'abord au prêtre ; elles ne sont confiées au diacre qu'à titre d'auxiliaire (1). Le diacre est simplement le ministre extraordinaire du Baptême administré solennellement et de l'Eucharistie. *Ad diaconum non pertinet quasi ex proprio officio tradere sacramentum baptismi, sed in collatione hujus sacramenti et aliorum assistere et ministrare majoribus* (S. Thom., 3. q. 67, a. 1).

Les diacres ne devaient pas seulement être des « aides » liturgiques dans la célébration de l'Eucharistie et dans l'administration du Baptême : ils avaient encore d'autres occupations. Ils étaient les intendants de l'évêque ; et, à ce titre, ils occupaient une situation privilégiée ; leur crédit et leur influence les plaçaient au-dessus des prêtres, à qui ils restaient cependant inférieurs par le rang et par la dignité. Depuis le milieu du II[e] siècle, le premier des diacres — nommé πρῶτος διάκονος, et, plus tard, ἀρχιδιάκονος — jouissait plus spécialement de cette autorité.

3. — L'Ordre du diaconat est un sacrement : ce point n'est plus discuté. *Diaconatum esse sacramentum ita certum est, ut absque temeritate negari non possit* (Sylvius, *Suppl.*, q. 37, n. 2, concl. 2). De même que pour le sacerdoce et l'épiscopat, on

---

(1) Ad diaconum pertinet recitare evangelium in ecclesia et prædicare ipsum per modum catechizantis ; sed docere, i. e. exponere evangelium pertinet proprie ad episcopum cujus actus est perficere (S. Thom., 3, q. 67, a. 1, ad 1).

retrouve, dans le rite de l'ordination des diacres, tous les éléments qui constituent un véritable sacrement de l'Alliance nouvelle. Quand saint Léon le Grand fait remarquer que la consécration des évêques, des prêtres et des diacres, doit se faire de la même manière (*circa hos par consecratio fieri debet* — *Ep.* 6, c. 6), évidemment il ne met point ces trois Ordres sur le même rang: il affirme seulement qu'ils ont plusieurs points communs, par exemple leur institution divine, l'imposition des mains, la formule « *Accipe Spiritum Sanctum* » — par conséquent, la dignité et l'efficacité sacramentelles.

L'Église affirme expressément que le diaconat a été institué par Jésus-Christ : à côté des évêques et des prêtres, les *ministri*, c'est-à-dire à tout le moins les diacres qui sont les premiers parmi ces *ministri*, appartiennent à la hiérarchie divinement établie (*Si quis dixerit, in ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quæ constat ex episcopis, presbyteris et ministris* : *anathema sit.* — Trid., sess. 23, can. 6). Les Saintes Écritures ne parlent pas seulement des prêtres : elles mentionnent formellement les diacres, *et quæ maxime in illorum ordinatione attendenda sunt* gravissimis verbis *docent* (Trid., sess. 23, cap. 2). Saint Ignace d'Antioche appelle les diacres « un mystère (μυστήριον) de Jésus-Christ » (*Ad Trall.*, c. 2) (1), c'est-à-dire une institution sacramentelle établie par Jésus-Christ dans son Église; il exhorte les fidèles à vénérer dans « les diacres une loi de Dieu » (ὡς θεοῦ ἐντολήν — *Ad Smyrn.*, c. 8).

Depuis les temps apostoliques (Act., vi, 6), l'imposition des mains et la prière constituent le rite symbolique et efficace par lequel l'évêque communique aux diacres l'Esprit-Saint, c'est-à-dire la grâce sanctifiante et une sainte autorité. *In sacris ordinibus, sc. diaconatu et sacerdotio, Spiritus Sanctus datur, quod patet per hoc quod dicitur ibi : « Accipe Spiritum Sanctum »* (S. Bonav., iv, dist. 25, a. 1. q. 3). L'efficacité sacramentelle du rite de cette ordination ressort nécessairement de la déclaration du Concile de Trente : *Si quis dixerit, per sacram ordinationem non dari Spiritum sanctum, ac proinde frustra episcopos dicere : Accipe Spiritum sanctum; aut per eam non imprimi characterem... anathema sit* (Sess. 23, can. 4). Il ne s'ensuit pas nécessairement, du reste, comme le veulent certains théologiens, que le Saint-Esprit soit communiqué précisément par ces paroles, ou que ces paroles elles-mêmes soient toute la forme ou une

---

(1) Une autre leçon porte μυστηρίων : les diacres, ministres des mystères de Jésus-Christ, doivent se garder irréprochables aux yeux de tous.

partie de la forme essentielle du sacrement : la formule « *Accipe Spiritum Sanctum* » n'est point inutile (*frustra*), elle garde sa raison d'être et son sens, alors même qu'elle déclare simplement que l'Esprit Saint est infailliblement communiqué par le rite dans lequel cette formule se rencontre (1).

Outre la grâce, le rite de l'ordination du diacre confère un pouvoir spirituel en vue de la coopération ou participation aux fonctions liturgiques ; — ce pouvoir étant inamissible, il a nécessairement sa racine dans le caractère sacramentel. En raison de ce caractère, le diacre a le pouvoir d'exercer ministériellement ou officiellement (*ex officio*) certains actes du culte, alors que celui qui n'a pas reçu le diaconat peut faire ces actes validement sans doute, mais seulement matériellement. En effet, comme le démontre un cas analogue dans la Confirmation, il n'est nullement nécessaire que de la présence du caractère sacramentel dépende toujours la validité des actes en vue desquels ce caractère est donné (Cfr. Petrus de Soto, lect. 4).

Lorsque, chez les Pères, il est question du sacrement de l'Ordre, le diaconat est d'ordinaire mentionné avec le sacerdoce et l'épiscopat ; par conséquent, il est regardé comme un sacrement. De même que l'ordination du prêtre, celle du diacre doit être précédée du jeûne, afin qu'un sacrement si riche en bénédictions (*tantæ benedictionis sacramentum*) ne soit ni administré ni reçu avec légèreté (S. Leo M., *ep.* 9, c. 1). Le pape Anastase II (496-498), dans une lettre à l'empereur Anastase I[er], déclare que « les sacrements incorruptibles, alors même qu'ils sont administrés par de mauvais ministres, conservent pour d'autres toute la plénitude de leur vertu » ; et comme exemple, il donne, avec le Baptême, « la consécration des prêtres et des *lévites* », en faisant observer que « la vertu de ce sacrement ne perd rien de son efficacité, lors même que le ministre est coupable ».

4. — Nous ignorons de quelle manière les apôtres ordonnèrent pour la première fois des prêtres et des évêques ; mais les Actes nous racontent expressément la première ordination des diacres

---

(1) Certum est, quod ait Tridentinum, per sacram ordinationem tradi Spiritum Sanctum neque frustra episcopos dicere : « Accipe Spiritum Sanctum », quum ordinationis virtute detur Spiritus Sanctus. Alludit Concilium ad ea verba, quæ ab aliquot sæculis non tantum in episcopatus, sed etiam in presbyteratus et diaconatus collatione dicuntur. Non frustra igitur dicuntur ista verba, quum catholicis certum sit, ordinationis ritu obicem non ponentibus Spiritum Sanctum dari et gratiam produci (Morinus, p. 3, exerc. 2, c. 2, n. 3).

(vi, 1-7) (1). Ce fut l'occasion du mécontentement, des « murmures » des grecs devenus chrétiens, c'est-à-dire des juifs parlant le grec et étrangers dans Jérusalem. Ils se plaignaient que leurs veuves fussent méprisées « dans le ministère quotidien » (*in ministerio quotidiano*), c'est-à-dire dans la distribution qui se faisait chaque jour des dons offerts par la charité. Pour faire disparaître ce motif de mécontentement, les apôtres firent choisir par la communauté chrétienne « sept hommes pleins de l'Esprit Saint et de sagesse », et à ces hommes de confiance ils commirent « le ministère des tables » (διακονεῖν τραπέζαις), c'est-à-dire la dispensation des aumônes ou le soin des pauvres, parce qu'ils ne pouvaient se charger eux-mêmes de cette fonction sans préjudice pour leur mission particulière qui comprenait surtout le culte divin (προσευχή, *oratio*) et la prédication de la parole de Dieu (διακονία τοῦ λόγου, *ministerium verbi*). Distribuer les aumônes de la charité aux nécessiteux est une œuvre de religion (Jac., i, 27) ; mais ce n'était ni la seule ni la principale fonction des sept hommes choisis par la communauté chrétienne. Leur mission principale était plus haute et plus sainte : ils étaient appelés à un ministère spirituel, au service de l'Église ; ils étaient les ministres des mystères de Jésus-Christ. Ils devaient bien « prendre soin des tables » où se faisaient les agapes et où l'on distribuait les offrandes recueillies ; mais leur « ministère quotidien » se rapportait tout d'abord à la table du sacrifice (I Cor., x, 18 ; Hebr., xiii, 10), où ils assistaient les apôtres dans la célébration de l'Eucharistie. C'est ce qui ressort de la manière dont leurs fonctions leur furent confiées, comme du rôle qu'ils remplirent ensuite. — En effet, les apôtres « prièrent sur eux et leur imposèrent les mains » (προσευξάμενοι ἐπέθηκαν αὐτοῖς τὰς χεῖρας, *orantes imposuerunt eis manus*). C'est donc par la prière et par l'imposition des mains, c'est-à-dire par une consécration ou ordination sacramentelle, que les sept diacres reçurent leur mission officielle (2). Ailleurs, aussi, dans les écrits apostoliques, l'imposition des mains unie à la prière nous appa-

---

(1) Belser s'appuie sur le texte — β où il est dit que « les veuves des grecs étaient méprisées par les *diacres* des hébreux dans le ministère quotidien », pour démontrer exégétiquement qu'il existait déjà des diacres pris parmi les fidèles parlant la langue araméenne, et que la partialité de ces diacres pour les veuves des hébreux amena l'élection de diacres grecs pour les chrétiens grecs. — Cfr. *Beitrage zur Erklarung der Apostelgeschichte*, pp. 29, sqq.

(2) Post presbyteros consecrantur levitæ seu diaconi *manus impositione pontificis*, ut in ecclesia Dei præsto sint altari, dum in eo fiunt sacramenta corporis et sanguinis Domini : qui licet non agant ipsi consecrationem,

raît comme étant un rite sacramentel, destiné à conférer un pouvoir spirituel et la grâce sanctifiante. A l'élection faite par la communauté chrétienne dut s'ajouter la consécration par les apôtres — et c'est alors seulement que les sept diacres purent exercer leurs fonctions. — Bientôt après cette élection et cette consécration, nous voyons quelques-uns d'entre eux — par exemple Étienne et Philippe — prêcher et administrer le Baptême (vi, 10 ; viii, 5, 38). — Le ministère des sept diacres ne se bornait donc point aux œuvres de charité, au soin des pauvres : il s'étendait au service du sanctuaire ; ils étaient les aides des apôtres dans le service divin, dans l'administration du Baptême et la prédication de la parole de Dieu. Aux œuvres de miséricorde ils joignaient un ministère plus élevé : celui de l'autel et de la maison du Seigneur. Ministres consacrés par l'Église et pour l'Église, ils ne dispensaient pas seulement le pain matériel : ils nourrissaient les âmes du pain de la vérité et de la grâce.

Dans l'élection et la consécration de ces aides donnés aux apôtres il s'agit, évidemment, d'une institution nouvelle et permanente dans l'Église. Les apôtres usent, ici, des pleins pouvoirs qui leur ont été conférés ; ils créent une institution que le Sauveur lui-même a voulue — le diaconat. En effet, que les « sept », dont il s'agit ici, aient reçu la consécration et la mission des diacres appartenant à la hiérarchie, c'est ce qui ressort de l'examen des faits au point de vue exégétique ; c'est ce que prouve également la tradition universelle et constante de l'Église (1). Sans doute, dans les Actes des Apôtres, ils ne sont point nommés expressément « diacres » — ce nom, employé pour désigner une fonction, ne se rencontre que dans les dernières Épîtres de saint Paul — mais on rencontre les expressions διακονεῖν et διακονία, qui correspondent à leur mission. Les διακονοῦντες τραπέζαις de l'Église de Jérusalem ne diffèrent point, pratiquement, c'est-à-dire sous le rapport de la vocation, des διάκονοι des Épîtres de saint Paul (I Tim., iii, 8-13 ; Phil., i, 1). — Dans le rite de l'ordination, l'Église fait aux ordinands cette

---

tamen suscipiunt a consecratore dispensationem veri corporis et sanguinis Jesu Christi. De manu namque pontificis seu presbyteri suscipiunt, quo se et alios munifica largitione alimento vitali reficiunt et bona ecclesiæ sub episcopi voluntate disponunt (Hugo Rothom., *C. hæret.*, l. 2, c. 3).

(1) Il n'y a pas à tenir compte de quelques affirmations contraires. Prétendre qu'il s'agit ici d'une fonction en quelque sorte générale, qui a donné naissance, plus tard, au diaconat et au sacerdoce, est une erreur qui ne repose sur aucun fondement solide. Cfr. Felten, *Die Apostelgeschichte*, p. 142.

recommandation : *Cogitate beatum Stephanum, merito præcipuæ castitatis, ab Apostolis ad istud officium electum.* Dans l'oraison finale, elle fait à Dieu cette prière : *Et indulgentia tua puriores, eorum gradu, quos Apostoli tui in septenarium numerum, beato Stephano duce ac prævio, Spiritu sancto auctore, elegerunt, digni existant.*

L'institution du diaconat ne resta point limitée à la première communauté chrétienne de Jérusalem : elle s'étendit partout, en Occident comme en Orient, à mesure que le christianisme se propagea. Lorsque les Pères nous parlent des diacres et de leurs fonctions dans les premiers siècles, nous retrouvons exactement ce que nous disent les Actes des Apôtres et les Épîtres pastorales de saint Paul.

5. — Après l'appel ordinaire (*accedant*), l'ordination des diacres, comme celle des prêtres, commence par la *demande* et par le *témoignage* de l'Église en faveur des ordinands. En effet, au nom de l'Église, l'archidiacre dit à l'évêque : ...*postulat sancta mater Ecclesia catholica, ut hos præsentes subdiaconos ad onus Diaconii ordinetis* (1), puis il affirme que les ordinands sont dignes de cette fonction difficile (*ad hujus onus officii*). Les degrés les plus élevés de la hiérarchie demandent une vertu plus haute, un progrès plus marqué dans la vie spirituelle et une science plus étendue. *Nemo... promoveatur, nisi qui... doctrina ad suum munus exequendum necessaria ac morum integritate commendetur* (TRID., sess. XXIV, cap. 12, *de reform.*). Pour que ceux-là seulement qui en sont dignes entrent dans le sanctuaire, il faut, avant l'ordination, examiner les candidats, non seulement sous le rapport de la science religieuse, mais encore au point de vue de leur conduite religieuse et morale — en ce qui concerne, surtout, l'esprit ecclésiastique. On a toujours exigé que les aspirants à ces hautes fonctions eussent un « bon témoignage » (μαρτυρίαν καλὴν, *testimonium bonum* — I TIM., III. 7), qu'ils fussent estimés de tous. Pour la gloire de Dieu et de l'Église, pour que le bien se fasse efficacement, il faut que l'ordinand jouisse d'une bonne réputation. D'après les Actes des Apôtres, les « sept », que l'on avait à choisir pour remplir les fonctions de diacres, devaient être des hommes de « bon témoignage » (*boni testimonii*, de bonne réputation, μαρτυρουμένοι), possédant la confiance de tous (ACT., VI, 3). Le rite actuel de

(1) Sed dicis : quomodo Romæ ad testimonium diaconi ordinatur presbyter ? (S. HIERON., *ep.* 146 *ad evangel.*). L'examen (*scrutinium*) et la présentation des ordinands regardaient alors l'archidiacre (Cfr. HALLIER., p. 1. sect. 1, a, 2).

l'ordination rappelle l'antique usage : au commencement de la cérémonie, l'évêque s'adresse au clergé et aux fidèles (*clero et populo annuntiat pontifex*), et demande leur témoignage sur les ordinands : *Si quis habet aliquid contra illos, pro Deo et propter Deum cum fiducia exeat, et dicat ; verumtamen memor sit conditionis suæ* (1). Après une courte pause (*facta aliquali mora*), l'évêque donne aux candidats diverses instructions relatives à l'office et aux obligations des diacres (2). Les lévites de l'Ancien Testament leur sont représentés comme leur modèle. La tribu de Lévi (Cfr. GENES., XXIX, 34), à laquelle appartenaient Moïse et Aaron, fut, pendant toute la durée de l'Alliance ancienne, considérée comme la « propriété spéciale du Seigneur » (*tribus Domini*), exclusivement chargée du service du sanctuaire. Le personnel de ces ministres ne se recrutait que dans la postérité de Lévi. Le sacerdoce était héréditairement confié à Aaron et à ses fils (LEVIT., XXVIII, 1) (3), tandis que les autres membres de la tribu, c'est-à-dire les lévites au sens strict du mot, constituaient le personnel des ministres dans les fonctions sacerdotales. Aaron et ses descendants occupaient le rang suprême, en qualité de grands-prêtres. — Les attributions des lévites n'ont pas été toujours les mêmes. En général, ils devaient aider les prêtres dans leur charge. Leur privilège — et, en même temps, leur principale obligation — était de s'occuper du tabernacle et, plus tard, de garder le temple. Le tabernacle (*tabernaculum*) ou « palais de Jahvé » (III REG., II, 28), était le sanctuaire central d'Israël. Pendant les voyages à travers le désert, les lévites

---

(1) Memor sit *conditionis suæ*, ne videlicet temere quæcumque audierit effutiat, ne incerta quæ circumferri acceperit, in ordinandorum infamiam obloquatur neve palam ea proferat, quæ manifestis probare non possit argumentis (HALLIER, p. 1, sect. 1, c. 2, a. 1, §. 4). Cet appel au peuple se faisait, à l'origine, non point le jour même de l'ordination, mais le mercredi ou le vendredi qui précédait la messe de la station ; et le silence des fidèles était regardé comme un consentement. Du haut de l'ambon, le *notarius* ou *scriniarius* disait : In nomine D. N. J. Chr. Si igitur est aliquis, qui contra hos viros aliquid scit de causa criminis, absque dubitatione exeat et dicat ; tanto memento *communionis suæ*. La leçon *communionis* (au lieu de *conditionis*) s'explique par ce fait qu'une accusation fausse ou non fondée était punie de l'excommunication.

(2) Jusqu'au XVe siècle, cette Admonition figure à la fin de l'ordination sous le titre d'*Informatio*.

(3) Quemadmodum Dominus jussit pontificii et sacerdotibus specialia ac præclara fieri indumenta, ut ipsi et eorum officia in majori reverentia haberentur a populo, sic unam specialem tribum, imo unius tribus determinatam familiam ad sacerdotium præelegit, quatenus ex dignitate successionis posteri essent honorabiliores in plebe (DION. CARTUS., *in Levit.*, c. 8, a. 20).

devaient démonter le tabernacle, composé de pièces mobiles, le transporter et le reconstruire. Le Saint des Saints (*Sancta Sanctorum*), qui renfermait uniquement l'arche d'alliance (*arca fœderis*), était séparé, par un rideau, du sanctuaire (*sancta, sanctuarium*) où se trouvaient l'autel des parfums, la table des pains de proposition et le chandelier à sept branches. Le tabernacle se nomme également « le tabernacle du témoignage » (*tabernaculum testimonii*, σκηνὴ μαρτυρίου), parce que les deux tables de la Loi étaient comme le témoignage de l'alliance conclue entre Dieu et le peuple. Le tabernacle, dont le soin appartenait aux lévites, est, dans le Pontifical, le type de l'Église chrétienne (1) au service de laquelle les ordinands vont se consacrer. L'Église de Dieu, en effet, doit toujours être prête au combat (*semper in procinctu posita*) et lutter sans cesse contre « les portes de l'enfer » (Matth., xvi, 18), c'est-à-dire contre « les princes de ce monde » (Joann., xii, 31), contre l'ennemi du christianisme et des chrétiens (Ephes., vi, 11-18). Et l'évêque ajoute: *Quam Ecclesiam Dei, veluti tabernaculum, portare et munire debetis ornatu sancto, prædicatu divino, exemplo perfecto.* — Déjà, sous l'ancienne Alliance, la pureté était nécessaire aux lévites (Is., lii, 11), pour porter « les vases du Seigneur » (*vasa Domini*), c'est-à-dire les ustensiles sacrés. Maintenant, les diacres qui sont les ministres et les coopérateurs du prêtre dans la célébration eucharistique du corps et du sang de Jésus-Christ (*comministri et cooperatores sunt corporis et sanguinis Domini*), doivent se garder dans une pureté sans tache (*nitidi, mundi, puri, casti — sanctis altaribus ministri puri accrescant*) (2). Leur ministère les oblige à une lutte énergique contre eux-mêmes, au renoncement, à une courageuse mortification de la « chair », c'est-à-dire des désirs et des passions (Galat., v, 24) qui combattent contre l'esprit (I Petr., ii, 11). *Assumpti a carnalibus desideriis, a terrenis concupiscentiis, quæ militant adversus ani-*

---

(1) Quod est tabernaculum? Ecclesia hujus temporis. *Tabernaculum ideo dicitur, quia adhuc in hac terra peregrinatur*... Quanquam aliquando dicitur tabernaculum Dei domus Dei et domus Dei tabernaculum Dei, distinctius tamen accipitur tabernaculum ecclesia secundum hoc tempus, domus autem ecclesia cœlestis Jerusalem quo ibimus. Tabernaculum enim tanquam militantium et pugnantium : tabernacula militum in procinctu, in expeditione : unde contubernales dicuntur milites, quasi tabernacula eadem habentes et habitantes. Quum autem transierit tempus pugnæ, quum venerit illa patria, jam domus erit, nullus adversarius tentabit ut tabernaculum vocetur (S. Aug., *Enarr. in Ps. 30*. n. 8 et *in Ps. 131*, n. 10).

(2) Tales Deum decet habere ministros, qui nullo carnis contaminentur contagio, sed plena mentis et corporis castitate præfulgeant (Ivo Carnot., *serm*, 2).

mam; *ab omni illecebra carnis alieni* — dit l'évêque. En se conservant purs de toute souillure de l'esprit et de la chair (II Cor., vii, 1), ils se rendent dignes d'être enrôlés dans la hiérarchie ecclésiastique (*ad numerum ecclesiastici gradus*); ils méritent que le regard de Dieu, qui voit tout, se repose sur eux avec complaisance (*hæreditas et tribus amabilis Domini*).

Les diacres reçoivent l'importante et difficile mission de prêcher l'Évangile: l'Église leur rappelle donc très expressément l'obligation de donner aux fidèles l'exemple des vertus. Ils doivent par les bonnes œuvres (*vivis operibus*) enseigner (*exponant*) l'Évangile qu'ils annoncent; leur vie doit être une lumière qui fasse comprendre les préceptes divins (*in moribus eorum fulgeant*), afin que les fidèles, animés par cet exemple, imitent cette pureté (*ut suæ castitatis exemplo imitationem sanctam plebs acquirat*). *Non confundant opera tua sermonem tuum, ne quum in ecclesia loqueris, tacitus quilibet respondeat: Cur ergo hæc, quæ dicis, ipse non facis?* (S. Hieron., *ep.* 128 *ad Fabiolam*). — Aussi l'évêque dit-il aux ordinands: *Habete pedes vestros calceatos Sanctorum exemplis, in præparatione* (ἐν ἑτοιμασίᾳ) *Evangelii pacis* (Cfr. Ephes., vi, 15). Ce que la chaussure, qui donne la fermeté à la démarche, est pour le guerrier, l'imitation des saints doit l'être pour le prédicateur; et sa force sera surtout dans sa ferme résolution de publier l'Évangile de paix en dépit de tous les obstacles et de toutes les difficultés. On pourra dire alors: *Beati pedes evangelizantium pacem, evangelizantium bona*. Lorsque, dans la délivrance d'Israël affranchi de la captivité de Babylone, le prophète Isaïe voyait en esprit la rédemption accomplie par le Messie, il voyait aussi les messagers qui annonçaient l'heureuse nouvelle, et il s'écriait: « Combien sont beaux, sur les montagnes, les pieds du messager qui apporte la paix, de l'homme qui annonce le bien et publie le salut » (Is., lii, 7; Rom., x, 15). Les biens que la prédication apporte à l'âme sont désignés ici par ces expressions: la « paix » (*pax*), le « bien » (*bonum*) et le « salut » (*salus*).

Après les litanies, l'évêque adresse encore, à haute et intelligible voix (*intellegibili voce*), une exhortation au clergé et au peuple (*alloquitur clerum et populum*): il demande aux assistants de prier en commun pour les aspirants au diaconat. Puisque tous consentent à l'ordination (*commune votum*), tous doivent prier pour les ordinands (*communis oratio prosequatur*), afin que ceux qui se préparent au ministère du diaconat « se conduisent selon l'esprit » (Galat., v, 16), qu'ils brillent de l'éclat de la sainteté, comme des astres et qu'ils portent en eux la parole de vie (Phil., ii, 15). Une nouvelle invitation à prier pour les ordi-

nands, afin de leur obtenir et de leur conserver les grâces du sacrement, sert de transition à l'acte de l'ordination proprement dite. L'ordination, en effet, a lieu par la préface solennelle et par l'imposition des mains, qui accompagne cette préface: double rite que nous rencontrons pour la première fois dans l'ordination des diacres, et qui est le trait caractéristique des trois Ordres majeurs ou sacramentels. Les préfaces de l'Église sont toujours d'un style animé, hardi ; on les chante ou on les dit à haute voix, en élevant les mains, pour exprimer les nobles sentiments de l'âme traduits par le texte lui-même. Ici, la préface commence par l'action de grâces et la louange : l'Église célèbre la sagesse et la puissance de la Providence dans l'ordre de la nature et dans l'ordre de la grâce. Dieu, toujours égal à lui-même, toujours immuable, est la cause suprême de tout ce qui est soumis au changement : il renouvelle sans cesse toutes choses (*in se manens innovat omnia*) Cfr. SAP., VII, 27. La vocation à l'état ecclésiastique est un acte singulier de la Providence divine (MARC., III, 13 ; HEBR., V, 4). C'est Dieu qui accorde les dignités (*honorum dator*) (1), qui assigne à chacun son rang (*ordinum distributor*) et qui détermine les fonctions (*officiorum dispositor*) selon son bon plaisir et d'après ses éternels conseils. Dieu veille tout particulièrement sur son Église. *Curam ecclesiæ habet, qui dilexit illam et semetipsum dedit pro illa* (S. BERN., *in Cantic.* serm. 18, n. 3). Il l'a achetée de son sang (ACT., XX, 28). L'Église est le corps mystique de Jésus-Christ: elle est donc un organisme surnaturel, vivant, dont les membres, malgré la diversité des grâces, sont unis dans la plus merveilleuse communauté de vie (EPHES., IV, 16). L'harmonieux édifice de l'Église n'est point encore achevé: il doit aller grandissant toujours (*dilatari, crescere*) pour devenir un temple saint dans le Seigneur (EPHES., II, 22). C'est à ce progrès continuel du temple édifié et habité par le Seigneur que les trois degrés de la hiérarchie (*trini gradus ministrorum*) sont appelés à travailler. De même que les lévites faisaient partie des ministres du culte sous le Testament ancien, de même, aujourd'hui, les diacres sont au nombre de ceux à qui, en vertu de l'institution divine, est confié l'exercice de l'autorité ecclésiastique. Ces aspirants « à l'office du diaconat » (*in officium diaconatus*), l'évêque est, maintenant, sur le point de les « consacrer (*dedicare*) au saint service de l'autel » ; après un examen sérieux (*diligenti prævio examine*), il les juge dignes

(1) *Honor*, τιμή, désignent, dans l'antiquité chrétienne, les trois Ordres majeurs qui élèvent ceux qui y sont appelés au-dessus des autres hommes et les établissent dans un rapport spécial avec Dieu.

d'être les ministres du sanctuaire (*sacris mysteriis exequendis pro nostra intelligentia credimus offerendos*) ; mais il s'adresse à Dieu « qui scrute les cœurs » (Act., I, 24 ; xv, 7) et le prie d'effacer les fautes qu'ils ont commises autrefois (*admissa purgare*) et de leur accorder, pour l'avenir, les grâces nécessaires à leur mission (*ea quæ sunt agenda concedere*).

Ici, l'évêque s'interrompt soudain ; il impose la main droite sur la tête (1) de chacun des ordinands en disant : *Accipe Spiritum Sanctum ad robur et ad resistendum diabolo et tentationibus ejus. In nomine Domini.*

Cette formule ne se rencontre dans aucun document des dix premiers siècles ; elle a, manifestement, été ajoutée plus tard et répète, sous une formule impérative, ce que la préface (*consecratio*) primitive exprimait sous la forme d'une prière. La préface, en effet, se continue et demande au Seigneur « de répandre l'Esprit-Saint sur les ordinands, pour qu'ils soient fortifiés par les sept dons, en vue du fidèle accomplissement du service divin ». Dès la plus haute antiquité, c'est l'évêque seul (*solus pontifex et nullus alius*) (2) qui impose la main aux ordinands pour marquer la différence qui existe entre le diaconat et le sacerdoce. — Après l'imposition de la main, l'évêque continue la préface et, jusqu'à la fin, il tient la main droite étendue sur tous les ordinands (*extensam tenet manum dextram*) ; il appelle sur eux la plénitude des grâces de l'Esprit-Saint, il leur souhaite l'abondance des vertus chrétiennes afin que, par de dignes progrès (*dignis successibus*) dans la science et dans la piété, ils méritent de monter du rang inférieur (*de inferiori gradu*) au rang supérieur (*capere potiora*).

Autrefois, l'ordination se terminait ici. Au cours du moyen âge, quelques autres cérémonies ont été ajoutées : elles n'ont qu'une importance secondaire et servent simplement à donner

---

(1) Dans l'ancienne liturgie romaine, l'imposition de la main précède la préface ou prière de l'ordination, mais l'une se rapportait à l'autre comme la matière à la forme. Cfr. Duchesne, *Origines*, p. 343.

(2) Diaconus quum ordinatur, *solus episcopus* qui eum benedicit, manum super caput illius ponat, quia non ad sacerdotium, sed ad ministerium consecratur (*Vulg.* Conc. Carth. iv, can. 3). — Sicut impositio manuum supra presbyteros ordinandos ab impositione manuum supra episcopum consecrandum differt, quod a tribus episcopis manus episcopo consecrando imponantur, ab uno autem solum episcopo presbyteris simul imponentibus manus presbyterorum ordinatio perficiatur ; ita impositio manuum in ordinatione presbyteri et diaconi diversa esse debet, quod solus diacono consecrando manus imponat episcopus, presbyteris presbyterorum quoque collegium, tum ad diversitatem gratiæ diaconalis ac presbyteralis indicandam, quarum hæc uberior ac plenior, illa vero minor sit ac parcior ; tum

plus de solennité à l'ordination. D'abord, l'évêque met l'étole sur l'épaule gauche de chacun des nouveaux diacres (*stolam imponit super humerum sinistrum*), en disant : *Accipe stolam candidam de manu Dei, adimple ministerium tuum* (1) *: potens enim est Deus, ut augeat tibi gratiam suam: Qui vivit et regnat in sæcula sæculorum. Amen.* Il fait un signe de croix sur chacun de ceux qui ont reçu l'étole, dont on réunit aussitôt les extrémités sous le bras droit (*ministri reflectant capita stolæ, et alligent sub brachio dextro*). L'étole est, ici, le symbole du service divin dont le diacre est chargé, et du vêtement de la grâce dont il doit être paré dans l'accomplissement de ses fonctions : fonctions et grâces lui sont données par le Seigneur. L'imposition de l'étole dans l'ordination des diacres semble avoir été en usage, au IXe siècle, dans la plus grande partie de l'Église d'Occident ; en tout cas, au XIIe siècle, cette coutume était générale. Au commencement du moyen âge, la remise de l'étole au diacre ne se faisait point toujours de la même manière ; tantôt l'évêque l'imposait lui-même, tantôt c'était l'archidiacre ; parfois, cette cérémonie avait lieu avant l'imposition de la main, parfois elle terminait l'ordination. Toujours l'étole a été l'ornement caractéristique du diacre : *Accipe stolam... per quam te cognoscant fratres tui ministrum Dei esse ordinatum* — est-il dit dans le pontifical d'Egbert, qui remonte au Xe siècle (2).

L'évêque revêt ensuite le diacre de la dalmatique en disant : *Induat te Dominus indumento* salutis *et vestimento* lætitiæ, *et dalmatica* justitiæ *circumdet te semper. In nomine Domini. Amen.* A l'origine, la dalmatique était un vêtement blanc, entièrement fermé, avec des manches larges et longues. En raison de sa couleur blanche, on la regardait, surtout depuis le XIe siècle, comme un vêtement signifiant la joie (*vestimentum lætitiæ*) : aussi, on ne la portait point aux jours de deuil et de pénitence. Elle était le symbole du « salut » et de la « justice », en tant qu'elle était ornée d'une bande de pourpre (3) rappelant le sang versé sur la

---

denique quod diversitate istius ritus ostendatur, presbyteros consecratos in consortium aliorum presbyterorum recipi, qui ideo ipsis manus imponunt, in quorum societatem diaconi ordinati minime admittuntur (HALLIER, p. 2, sect. 2, c. 2, § 15).

(1) Saint Paul exhorte aussi Timothée à remplir fidèlement le ministère qui lui a été confié : *Ministerium tuum* (τὴν διακονίαν σου) *imple* (II TIM., IV, 5).

(2) Cfr. BRAUN, S. J. : *Die priesterlichen Gewaender des Abendlandes*, pp. 110, sqq.

(3) Dalmatica, vestis primum in Dalmatia texta, est tunica sacerdotalis *candida* cum clavis ex *purpura* (S. ISID., *Etymolog.*, l. 19, c. 22, n. 9). La dalmatique, importée de la Dalmatie à Rome, était du temps de Syl-

croix par l'Agneau divin — notre justice et notre salut sont le fruit précieux du sang de Jésus-Christ, c'est-à-dire de sa Passion et de sa mort (Apoc., I, 5 ; VII, 14).

Enfin, les diacres touchent le livre des évangiles (*librum evangeliorum*) que l'évêque leur présente en disant : *Accipe potestatem legendi Evangelium in Ecclesia Dei, tam pro vivis, quam pro defunctis. Amen.* Bien que la lecture de l'évangile, pendant la célébration de la messe, soit, dès la plus haute antiquité, la fonction du diacre (ou du prêtre célébrant), ce n'est qu'au xe siècle, qu'en différentes églises on introduisit la cérémonie de la « tradition » du livre des évangiles (1). La lecture officielle du saint évangile pendant les assemblées où se célébrait le service divin, rentre éminemment dans la « dispensation » de la parole de Dieu que l'Église confie à ceux qu'elle élève au premier degré de la hiérarchie. Devenir le héraut (κῆρυξ, *præco*) liturgique de l'Évangile, c'est-à-dire de la joyeuse nouvelle qui se rapporte à la personne et aux œuvres du Rédempteur, au royaume de Dieu, est une fonction si noble et si importante, qu'avant de l'exercer il faut implorer, chaque fois, en esprit d'humilité, la pureté parfaite et la bénédiction du Seigneur ou de son représentant. *Doctrina N. T. perfectior est, quam Dominus per seipsum tradidit, quam ipsius manifestatio per apostolos, et ideo evangelium diaconis, epistola subdiaconis committitur* (*Suppl.*, q. 37, a. 4, ad 4).

L'ordination se termine par deux prières pour les nouveaux diacres : l'évêque demande pour eux des grâces abondantes qui leur permettent de s'acquitter de leurs fonctions de manière à se rendre agréables au Seigneur. — Quand la messe de l'ordination n'est pas une messe chantée, le nouveau diacre ne demande point la bénédiction avant de lire l'évangile, il ne baise point la main de l'évêque, et, après la lecture de l'évangile, l'évêque baise

---

vestre Ier (314-335), un vêtement liturgique, réservé d'abord aux diacres de Rome.

(1) Guillaume Durand O. Pr. (mort en 1332 évêque de Meaux) atteste que, de son temps, la « tradition » du livre des évangiles n'était pas encore un usage général. Illud, in quo imprimitur character, debet observari, et probabile est quod observetur in omni ecclesia : sed traditio libri in ordinatione diaconi non observatur in omni ecclesia nec antiquitus forsitan observabatur in aliqua ecclesia. Unde secundum Ordinarium antiquissimum ecclesiæ Aniciensis (Le Puy en Velay), cui præfuimus, liber evangeliorum non tradebatur diacono in ordinatione sua ; sed nos volentes nos conformare ceteris ecclesiis, posuimus de manu nostra in margine dicti Ordinarii, quod liber evangeliorum tradatur cum consueta forma verborum. Quare non videtur, quod in traditione libri imprimitur character diaconatus. Et ideo alia opinio est, quod character imprimitur in impositione manuum (IV, dist. 24, q. 3).

non pas le livre du diacre, mais son propre missel (S. R. C., 25 sept. 1852, ad 5). — L'exhortation finale renferme ces mots : *Dicite Nocturnum talis diei.* Le mot *talis* imprimé en rouge (rubrique) signifie que l'évêque peut désigner un jour quelconque de la semaine. S'il omet de faire cette désignation, c'est-à-dire s'il lit, sans modification, le texte du Pontifical, il faut toujours prendre le jour même de l'ordination. Les nouveaux diacres doivent réciter simplement les douze psaumes et les antiennes du nocturne de la férie (ou le premier nocturne du dimanche) (S. R. C., 12 aug. 1860).

6. — Les fonctions des diacres sont d'une haute importance : on a donc toujours demandé beaucoup à ceux qui y sont appelés. D'après saint Paul, il ne faut choisir pour ce ministère que des hommes distingués par la fermeté de leur foi, par leur désintéressement, par leur tempérance, par la délicatesse de leur conscience. Réunissent-ils toutes ces qualités, il faut encore les éprouver avant de les admettre ; et ils doivent remplir leur ministère de manière à rester à l'abri de tout blâme comme de tout reproche (ἀνέγκλητοι — I Tim., III, 8-10) (1). — *Abundet in eis totius forma virtutis, auctoritas modesta, pudor constans, innocentiæ puritas et spiritualis observantia disciplinæ* (Pontif. Rom.). — Le martyrologe romain a consacré la mémoire de nombreux saints qui offrent aux diacres un modèle admirable ; contentons-nous d'en nommer trois — ceux que, dans les litanies des saints, nous invoquons tout d'abord parmi les martyrs : Étienne (στέφανος, couronne), Laurent (de *laurea*, laurier) et Vincent (le victorieux). Saint Étienne, le premier martyr, était « plein de l'Esprit-Saint et de foi », « plein de grâce et de force » ; il est un merveilleux exemple de la charité pour le prochain et de l'héroïsme dans le témoignage rendu à Jésus-Christ. *Cogitate beatum Stephanum* (Pontif. Rom.). — La liturgie mozarabe célèbre éloquemment le martyre de saint Laurent dans une prière qui précède la consécration, en la messe de la fête du saint (*Post Sanctus*). *Cujus gloriosum passionis triumphum anni circulo revolutum ecclesia tua læta concelebrat : apostolis quidem*

---

(1) Tales decet Dominum habere ministros, qui nullo carnis corrumpantur contagio, sec potius eminentia castitatis splendeant. Quales enim diaconi ordinentur, apostolus Paulus plenissime scribit ad Timotheum. Nam quum præmisisset de sacerdotum electione, continuo subjecit : *Diaconi similiter irreprehensibiles*, h. e. sine macula, sicut episcopi, *pudici* utique, i. e. a libidine continentes ; *non bilingues*, sc. ne conturbent habentes pacem ; *non multo vino dediti*, quia ubi ebrietas, ibi libido dominatur et furor ; *non turpe lucrum sectantes*, ne de cœlesti mysterio lucra terrena sectentur (S. Isid. Hispal., *De eccles. offic.*, l. 2, c, 8).

tuis in doctrina supparem, sed in Domini confessione non imparem. Qui niveam illam stolam leviticam martyrii cruore purpureo decoravit : cujus cor in igne tuo, quem veneras mittere super terram, ita flammasti, ut ignem istum visibilem non sentiret et appositas corpori flammas mentis intentione superaret ardentemque globum fide validus non timeret. Quique craticulæ superpositus novum sacrificium tibi semetipsum castus minister exhibuit... et levita prædicandus ipse sibi pontifex et hostia fuit, et qui fuerat minister dominici corporis, in offerendo semetipsum officio functus est sacerdotii (MISS. MOZAR.). — Le saint diacre Vincent (1), de Saragosse († 304) est bien digne d'être uni à ces deux glorieux martyrs : on chantait autrefois publiquement, pendant le service divin, les gloires de son combat.

Nunc angelorum particeps
Colluces insigni stola,
Quam testis indomabilis
Rivis cruoris laveras.

PRUDENT. *Peristephan.* h. 5.

§ 14. — La prêtrise.

1. — La prêtrise tient en quelque sorte le milieu entre les trois degrés de la hiérarchie : d'une part, elle est supérieure au diaconat; d'autre part, elle est subordonnée à l'épiscopat. Le sacerdoce laïque — celui des fidèles en général — a son apogée dans le diaconat ; la prêtrise constitue le degré inférieur du sacerdoce hiérarchique ou proprement dit (2), qui a sa consommation dans l'épiscopat ou degré supérieur. Les diacres sont

(1) Valentiæ in Hispania Tarraconensis. Vincentii levitæ et martyris, qui sub Deciano impiissimo præside carceres, famem, equuleum, distorsiones membrorum, laminas candentes, cratem ferream ignitam aliaque tormentorum genera perpessus ad martyrii præmium evolavit in cœlum : cujus passionis nobilem triumphum Prudentius luculenter versibus exsequitur, et beatus Augustinus ac sanctus Leo Papa summis laudibus commendant (MARTYROL. ROM., 23 jan.).

(2) Certum est, presbyteros esse veros et legitimos *sacerdotes* hocque titulo in ipsa primitiva ecclesia demumque semper potitos et officio functos, quod ipsis competit non ex episcoporum concessione aut aliqua consuetudine aut lege ecclesiastica, sed ex ipsa institutione divina et ordinis presbyteralis nativo et primordiali jure (DU SAUSSAY, *Panoplia sacerdot.*, l. 1, p. 2, c. 10, q. 1).

les ministres officiels de notre sacerdoce qui comprend deux degrés ; ils se tiennent, en quelque sorte, dans le vestibule du sanctuaire. Lors donc que saint Optat de Milève, par exemple, dit que les diacres sont *in tertio sacerdotio constituti* (*c. schisma Donat.*, l. 1, c. 13) ; lorsque saint Léon le Grand ajoute que le diaconat confère « la dignité de l'office sacerdotal » (*dignitatem sacerdotalis officii* — *ep.* 6, c. 6), il ne faut point prendre ces expressions en un sens strict ni les entendre du sacerdoce proprement dit.

2. — Notre Seigneur Jésus-Christ a constitué le sacerdoce du Testament nouveau : il en a établi les deux degrés essentiels : la prêtrise et l'épiscopat, qui sont d'institution divine et que, par conséquent, l'on retrouve dès les temps apostoliques, bien qu'en raison des circonstances la différence entre les prêtres et les évêques ne fût pas, alors, aussi marquée qu'elle le devint plus tard. La terminologie elle-même n'était pas fixée tout d'abord relativement à ces deux fonctions, distinctes en réalité ; elle ne le fut que postérieurement aux temps apostoliques, à mesure que l'organisation de l'Église se développa. Au I[er] siècle, tous les chefs ecclésiastiques (προϊστάμενοι, ἡγούμενοι) c'est-à-dire les simples prêtres aussi bien que les évêques, étaient appelés πρεσβύτεροι ; mais les saints Livres donnent-ils une seule fois le nom d'ἐπίσκοπος à un simple prêtre ? la chose est douteuse (Cfr. FRANZELIN, *De eccles.* thes. 16). C'est après l'époque apostolique que « les noms d'évêque (ἐπίσκοπος) et de prêtre (πρεσβύτερος) furent attribués selon la distinction du rang » (CHRYSOST., *hom.* I *in Epist. ad Philipp.* I, 1).

3. — Dans les écrits du Nouveau Testament, le mot πρεσβύτερος sert rarement à désigner l'âge ou la vieillesse (I TIM., V. 1), comme il devrait le faire d'après l'étymologie (= *senior*, *major natu*) : le plus souvent il désigne (comme les noms qui en dérivent, *priester*, *prêtre*, *prete*, *priest*) des chefs ecclésiastiques, des hommes revêtus de la dignité sacerdotale, des membres du sacerdoce (*nomen dignitatis*, *non ætatis*. — PETR. LOMB., IV, dist. 24, p. 2, c. 11). L'expérience acquise au cours de longues années donne d'ordinaire la sagesse et la prudence : ce nom signifie donc que les chefs ecclésiastiques des communautés chrétiennes doivent se distinguer par la sagesse surnaturelle, par le calme et la maturité du jugement, par une vie grave et digne. Aussi l'Église appelle-t-elle les bénédictions du ciel sur les ordinands afin que, malgré leur jeunesse, ils se recommandent par la gravité de leur conduite (*gravitate actuum*), par une vie sévère (*censura vivendi*), comme des vieillards (*seniores*). Des mœurs sages et une conduite irréprochable attirent, comme la

vieillesse, l'honneur et le respect (SAP., IV, 8-9 ; JOB., XXIX, 8) (1). — Ce n'est que postérieurement aux temps apostoliques que les prêtres et les évêques ont pris également le nom de *sacerdotes* et ἱερεῖς. Au début, en effet, on ne voulut point appliquer les noms de « prêtres » et de « lévites » aux membres de la hiérarchie de l'Église catholique, afin d'écarter par les expressions mêmes dont on se servait, cette opinion absolument fausse, que le clergé catholique continuait simplement le sacerdoce de la Loi ancienne. Jusque vers la fin des dix premiers siècles, l'évêque, qui possède la plénitude du sacerdoce, s'appelait *sacerdos* ; les prêtres, qui dépendaient de lui, prenaient ordinairement les noms de *sacerdotes secundi ordinis*, *minoris ordinis sacerdotes*, *inferioris gradus sacerdotes*, οἱ ἐκ τοῦ δευτέρου θρόνου. *Presbyteri*, *licet sint secundi sacerdotes*, *pontificis apicem non habent* (S. INNOC. I, *ep*. 25, c. 3). Dans le rite de l'ordination, l'évêque les appelle *sequentis ordinis viri et secundæ dignitatis* : ils reçoivent, leur dit-il, *secundi meriti munus* (PONTIF. ROM.) (2). *Presbyteri* sacerdotes *vocantur*, *quia* sacrum dant : *qui licet sint sacerdotes*, *tamen pontificatus apicem non habent sicut episcopi* (PETR. LOMB., IV. dist. 24, p. 2, c. 11) (3).

4. — Que la prêtrise soit un sacrement, la chose n'a jamais été révoquée en doute ni contestée parmi les catholiques : sur ce point, nous n'avons donc pas besoin de revenir sur les preuves déjà apportées (4). Cette vérité est trop clairement définie par le Concile de Trente (sess. 23, cap. 4, 2 et can. 1-4) : l'Ordre est un véritable sacrement, un sacrement proprement dit. Entre les diverses ordinations, celle de la prêtrise est la principale, puis-

(1) Multos juniorum videmus super senes intelligere et moribus antiquare dies, prævenire tempora meritis et quod ætati deest compensare virtutibus (S. BERN., *ep*. 42). De sainte Agnès, martyrisée à l'âge de treize ans, l'Église nous dit : Infantia quidem computabatur in annis, sed erat senectus mentis immensa (BREV. ROM.).

(2) Presbyterum esse secundi ordinis seu gradus sacerdotem, theorema est apud Patres Theologosque constantissimum adeoque exploratum, ut in ordinatione presbyteri id non semel episcopus profiteatur (DU SAUSSAY, *Panopl. sacerdol.*, p. 2, l. 1, n. 1).

(3) Est hoc nomen *sacerdos* institutum ad significandum eum, qui sacra dat in sacramentorum dispensatione (*Suppl.*, q. 36, a. 3, ad. 1).

(4) Certum est ex ipsa fide, sacerdotium esse verum sacramentum fuisseque immediate a Christo Domino institutum et sic deinceps in ecclesia retentum. Et hæc quidem assertio eadem certitudine constat, qua jam statutum erat, exstare in ecclesia verum ordinis sacramentum : nam si hoc in aliquo ordine verificari debet, utique in sacerdotio, eaque ipsa, quæ absolute pro ordine adducta sunt, plane hanc veritatem de ipso sacerdotio specifice ac signate demonstrant (AVERSA, q. 1, sect. 3).

qu'elle confère le pouvoir le plus excellent — le pouvoir de consacrer le vrai corps de Jésus-Christ et de travailler à la sanctification de son corps mystique — et qu'elle donne au prêtre les grâces requises pour l'exercice de ces hautes fonctions. Par la prêtrise, l'ordinand est appelé à un ministère absolument surnaturel et divin, à une œuvre qui est celle de l'Esprit Saint. Le sacerdoce catholique est, essentiellement, une création de l'Esprit Saint qui, en communiquant sa propre vertu et sa sainteté à l'homme naturellement faible, en fait le coopérateur et l'auxiliaire de Dieu (I Cor., III, 9) dans la plus divine de toutes les œuvres — la justification et le salut des âmes immortelles (1). *Nihil certe præcellentius* sacerdotum *dignitate, qui vi sacramenti divinitus instituti eo charactere eaque potestate insigniuntur, quæ omnem angelicam eminentiam superat. Ipsi enim sacrosanctum et immaculatum Deo offerunt sacrificium corporis et sanguinis Christi, propriam habent et exercent potestatem remittendi peccata, homines per baptismum Christo inserendi, verbum divinum prædicandi et mysteria Dei dispensandi* (Coll. Lac., IV, 341).

5. — Le pouvoir d'exercer des actes sacramentels — des actes qui communiquent la grâce — dépasse toute puissance créée : il ne peut venir que de Dieu, et Dieu ne le confère que par la voie sacramentelle. *In ministris ecclesiæ, quorum non est dare gratiam, sed gratiæ sacramenta, non constituitur gradus ordinis ex hoc quod habeant gratiam, sed ex hoc quod participant aliquod gratiæ sacramentum* (*Suppl.*, q. 36, n. 3). Pour posséder, pour exercer un tel pouvoir, il faut évidemment un haut degré de vertu et de piété en vue duquel la consécration sacramentelle donne la grâce, dans une mesure d'autant plus abondante que l'ordinand est mieux disposé. Aussi, dans le rite de l'ordination, tout est dirigé à préparer l'esprit et le cœur des ordinands à recevoir aussi pleinement que possible les grâces du sacrement. Plus haut est le degré où le prêtre va monter, plus instantes sont les prières, plus nombreuses les bénédictions, plus expressifs les rites et les symboles de l'ordination.

---

(1) Magis procuratur utilitas proximorum per ea quæ pertinent ad spiritualem animæ salutem, quam per ea quæ pertinent ad subveniendum corporali necessitati, quanto spiritualia corporalibus sunt potiora. Unde eleemosynæ spirituales sunt corporalibus potiores. Hoc etiam pertinet magis ad obsequium Dei, cui nullum sacrificium est magis acceptum quam zelus animarum. Magis etiam est spiritualibus armis contra errores hæreticorum et tentationes dæmonum fideles defendere quam corporalibus armis populum fidelem tueri (S. Thom., 2, 2, q. 188, a. 4).

a) Comme pour le diaconat, l'ordination des prêtres commence — après l'appel — par la demande et le témoignage de l'archidiacre (ou de l'Église), ainsi que par une allocution au clergé et au peuple (1). Mais, ici, l'évêque rappelle plus expressément l'antique coutume de réclamer, avant ou pendant la cérémonie, le témoignage des clercs et des laïques sur la dignité des ordinands. *Per ministerium spirituale, ad quod applicantur ordinati, efficiuntur medii inter Deum et plebem, et ideo debent bona conscientia nitere quoad Deum et bona fama quoad homines* (*Suppl.*, q. 36, a. 1, ad 2). L'éclat et la beauté de l'Église, le salut des fidèles (2) dépendent, en grande partie, de la vertu et du zèle des chefs spirituels : il vaut donc mieux n'ordonner que quelques « prêtres selon le cœur de Dieu » que d'en avoir un grand nombre qui ne seraient pas à la hauteur de leur mission. *Deus nunquam ita deserit ecclesiam suam, quin inveniantur idonei ministri sufficientes ad necessitatem plebis, si digni promoverentur et indigni repellerentur. Et si non possent tot ministri inveniri, quot modo sunt, melius esset habere paucos ministros bonos quam multos malos* (*Suppl.*, q. 36, a. 4, ad 1). L'apôtre saint Paul chargea l'évêque Tite d'établir des prêtres pour chaque ville de l'île de Crète et de procéder en cela avec beaucoup de circonspection, en s'informant avec soin des qualités religieuses et morales des ordinands : il y faut plus de soin encore que dans le choix et l'ordination des diacres (Tit., i, 6, sqq.). Les candidats au sacerdoce doivent se distinguer par leur piété (*pietate*), par la pureté de leurs mœurs (*castis moribus*), au point que l'on puisse en attendre l'excellent exemple des bonnes œuvres et des exhortations les plus salutaires (Trid., sess. 23, cap. 14 *de reform.*). Une sagesse toute céleste (*cœlestis sapientia*), des mœurs irréprochables (*probi mores*), une longue fidélité à tous les préceptes de la loi divine (*diuturna justitiæ observatio*), doivent

---

(1) Ideo in solis ordinationibus diaconorum ac sacerdotum, non autem inferiorum clericorum, retinetur mos consulendi populum monendique fideles, ut de vita ac moribus ordinandi præbeant testimonium, quia præsertim interest ecclesiæ, quales illi futuri sint, qui nempe soli ecclesiastico regimini adhibentur et magistratum seu principatum in ecclesia gerunt (Hallier, p. 1, sect. 1, c. 2, a. 1).

(2) Tentatio gubernandi, tentatio periculorum in regenda ecclesia nos potissimum tangit. Sed quomodo et vos alieni eritis, si tota navis periclitabitur ? Quod ideo dixi, ne in hac tentatione tanquam nostra propria (ubi opus est ut ab orationibus non desistatis, nam vos primo naufragatis) minus solliciti sitis et pro nobis minus oretis. Quid enim, fratres, quia ad eadem gubernacula non sedetis, non in eadem navi navigatis ? (S. Aug., *in Ps.* 106 *enarr.*, n. 7).

recommander ceux qui aspirent à de si hautes fonctions auxquelles on ne doit s'élever qu'en tremblant (*cum magno timore* — PONTIF. ROM.). Que l'aspirant au sacerdoce « s'habitue d'abord, dans le camp du Seigneur, aux débuts du service divin, en qualité de lecteur ; ensuite, il s'estimera heureux de devenir exorciste, acolythe, sous-diacre, diacre, et cela successivement, en observant les intervalles établis par nos pères. Il n'arrivera au sacerdoce que lorsque son âge répondra à ce nom de prêtre, et quand sa diligence à remplir jusque-là ses fonctions semblera mériter une telle récompense. Les Ordres sacrés exigent toujours une rigoureuse épreuve : tout ce qui est grand est rare » (SOZYMUS, *ep.* 11, n. 2-3).

b) Dans l'admonition qui suit, l'évêque apprend aux ordinands l'excellence de leur ministère spirituel et leurs obligations, comme aussi l'esprit et les sentiments qu'ils doivent y apporter. Dans ce but, il leur rappelle quelques-uns de leurs modèles dans l'Ancien Testament et dans le Nouveau.

Le gouvernement du peuple choisi pesait sur Moïse. Sur l'ordre du Seigneur, Moïse dut choisir pour l'aider (*in adjutorium suum*) soixante-dix des « vieillards du peuple » (*senes populi*), c'est-à-dire des hommes sages, prudents, expérimentés (NUMER., XI, 16) (1). *Moyses septuaginta presbyteros jubetur eligere, quos ipse sciret esse presbyteros, utique non ævo, sed prudentia judicandos* (S. HIERON., *ep.* 13 *ad S. Paulin.*). Ces hommes, que Moïse choisit parmi les vieillards (2), Dieu les remplit en outre de « l'esprit de prophétie », c'est-à-dire d'une science et d'une prudence surnaturelles. Dans le nombre mysté-

---

(1) Istud intelligendum videtur de his, in quibus ætas morumque gravitas seu vita virtuosa atque scientia concurrebant. Nam et (ceteris paribus) seniores tempore sunt præferendi ad consulendum ac dirigendum, quum et ipsa experientia in iis magis abundet et ex consequenti prudentia ut frequenter. In decrepitis tamen ratio solet decrescere, nisi per dona gratiæ specialis juvetur. Tales ergo sunt *senes populi*, i. e. digni nomine senum in populo, qui facto et verbo edocent plebem. Nihilominus morum maturitas soli senectuti est præferenda et simili modo prudentia : ideo si in aliquo sit ætas mediocris et virtus abundans, recte *senex* potest vocari, præsertim si et prudentia vigeat (DION. CARTUS., *in Numer.* XI, 16).

(2) Quæritur cur Deus commisit electionem hanc Moysi, et videtur quod non debuit ei committi, quia non poterat certitudinaliter scire, qui essent præfato modo veraciter senes. Quis enim novit quid agatur in homine nisi spiritus ejus? (I COR., 2, 11). Ad hoc videtur dicendum, quod sicut apostolus scripsit sanctis viris Timotheo ac Tito, quales ad sacros ordines promoverent, non quod illi absque speciali revelatione possent pro certo cognoscere, qui essent tales et sacris condigni ordinibus, sed ut in hoc adhiberent diligentiam sibi possibilem ad cognoscendum modo probabili, ita de Moyse potest dici (DION. CARTUS., *in Numer.* XI, 16).

rieux de ces anciens du peuple, les ordinands sont désignés (*signati sunt*), s'ils observent fidèlement « les dix commandements » (*decalogum*), c'est-à-dire la sainte loi de Dieu, avec le secours des sept dons de l'Esprit-Saint (*per Spiritum septiformem*) : en d'autres termes, s'ils se montrent vraiment « des vieillards » dans la science (*in scientia*), et si dans leurs œuvres en ce qui concerne les âmes (*in opere*), ils se distinguent par leur aptitude (*probi*) et leur gravité (*maturi*).

Les aspirants au sacerdoce doivent encore être parfaits dans la foi (*fide*) et dans leurs œuvres (*opere*) : leur vertu doit avoir un solide fondement dans la charité pour Dieu et pour le prochain (*geminæ dilectionis, Dei sc. et proximi, virtute fundati*) Cfr. Ephes., iii, 17. Un exemple emprunté au Nouveau Testament le leur enseigne : c'est le choix que le Sauveur a fait des soixante-douze disciples, et la mission qu'il leur confia d'aider les apôtres dans leur ministère, comme les prêtres assistent aujourd'hui les évêques (Cfr. Luc., x, 1-24) (1). Si le Maître les envoie « deux à deux » (*bini*) c'est, sans doute, pour qu'ils puissent se soutenir mutuellement ; mais c'est aussi pour nous enseigner pratiquement que la prédication de la parole de Dieu suppose l'observation du double précepte de la charité. *Binos in prædicationem discipulos Dominus mittit, quia duo sunt præcepta caritatis, Dei videlicet amor et proximi..... et quatenus hoc nobis tacitus innuat, quia qui caritatem erga alterum non habet, prædicationis officium suscipere nullatenus debet* (S. Greg. M., l. 1, *hom*, 17, a. 1).

Dans les disciples comme dans les anciens du peuple, l'Église voit donc les prêtres destinés à aider les évêques. En adjoignant les soixante-douze disciples aux douze apôtres qu'il avait d'abord choisis, le Sauveur a esquissé l'organisation hiérarchique de son Église dans laquelle on trouve, à côté et au-dessous de l'épiscopat, d'autres ministres de la maison de Dieu. L'admirable variété (*mira varietas*) des fonctions spirituelles, l'harmonieuse hiérarchie des rangs de la cléricature sont le fondement de l'unité de l'Église catholique, de sa beauté, de sa durée, de sa fécondité pour le bien. La royale fiancée, dans ses vêtements d'or, dans son incomparable éclat, se tient à la droite de l'Époux céleste (Ps. xliv, 10). — A cette carrière d'honneurs (*cursus honorum*), à cette dignité qui devient leur partage, la vie et les œuvres des ordinands doivent correspondre (*ordinandorum con-*

---

(1) Sicut duodecim apostolos formam episcoporum exhibere simul et præmonstrare nemo est qui dubitet, sic et hos septuaginta duos figuram presbyterorum, i. e. secundi ordinis sacerdotum gessisse sciendum est (Beda Venerab., *in Luc.*, c. 10).

versatio probata et Deo placita et digna ecclesiastici honoris augmento). Voilà pourquoi l'évêque leur demande, comme à des « fils très chers », de garder, dans leurs mœurs, l'intégrité d'une vie chaste et sainte (*castæ et sanctæ vitæ integritatem*). « *Agnoscite, quod agitis* », leur dit-il : prenez votre vocation au sérieux, comprenez la beauté et l'excellence de vos fonctions, pensez à la sainteté de votre ministère. Toujours et partout le prêtre doit avoir la conscience de sa sublime dignité et de l'immense fardeau dont il est chargé. Pour cela, il faut qu'il soit bien pénétré, intimement convaincu de l'excellence surnaturelle de sa mission (1). *Disce in hac parte superbiam* sanctam (S. HIERON., *ep.* 4, al. 22 *ad Eustoch.*, n. 16). — « *Imitamini quod tractatis* » — poursuit l'évêque ; ces mots se rapportent surtout aux fonctions que le prêtre remplit chaque jour à l'autel, parce qu'il est tout d'abord appelé *ad regimen altaris* (PONTIF. ROM.) (2). Le sacrifice eucharistique est pour lui la leçon et la source du sacrifice qu'il doit faire de lui-même dans l'apostolat. A l'autel, il apprend à mourir au monde, à renoncer volontairement aux biens passagers et trompeurs, à s'immoler joyeusement au service de Dieu et des âmes. — Dans les catéchismes et dans la prédication, les prêtres doivent « dispenser la parole de vérité » (*verbum veritatis* — II TIM., II, 15), et la doctrine chrétienne du salut, de manière à guérir, comme médecins des âmes, les maladies spirituelles, les infirmités morales des fidèles et de la société tout entière : pour cela, il faut que par la « bonne odeur » de leur vie, c'est-à-dire par leur pureté et leur sainteté, ils attirent la bénédiction du ciel sur la parole de Dieu qu'ils prêchent. S'ils veulent que leur ministère produise beaucoup de fruit, s'ils veulent être puissants en paroles et en œuvres devant Dieu et devant les hommes (LUC.,

---

(1) Necessum profecto est, ut sacerdotes expendant corde tantam vocationis suæ altitudinem et mysterii, quod in ipsa latet, immensam profunditatem, rationum item de tantæ electionis et ministrationis gratia olim reddendarum onus jugiter animo revolvant. Nullus enim est efficacior stimulus nullumque calcar validius ad incitandum sacerdotis animum, ut parem se dignitati præstet ac sanctissimo muneri suo sancta conversatione respondeat, quam ipsa dignitatis munerisque sui pia et sollicita consideratio ac notitia. Tanti nempe æstimamur ab aliis, quanti nos ipsos habuerimus (COLL. LAC., V, 668).

(2) Hæc loquendi formula magni ponderis est, si quidem secundum Patres et Theologos presbyter sacrificium offerendo altari assistit, at non tantum ordinatur, ut altari assistat et in eo offerat, sed ut ipsum altare regat et gubernet, i. e. superintendat et altaris decoro et ministrorum officio, quia altaris et sacrificii est custos et præses (DU SAUSSAY, *Panopl. sacerdot.*, p. 2, l. 3, c. 2).

XXIV, 19), il faut que, par une vie de foi et de charité, par le désintéressement de leurs vues et par la pureté de leur intention, par l'esprit de prière et de mortification ils s'unissent étroitement à Jésus-Christ (JOANN., XV, 1-11). L'ordination sacerdotale est un sacrement qui donne aux ordinands une place de choix dans le royaume du Christ, et qui leur impose des obligations spéciales. Si les ordinands réjouissent et édifient « la famille de Dieu » par une doctrine salutaire et par une sainte vie (ACT., I, 1), ni eux-mêmes qui se chargent d'une si haute fonction (*tantum officium*), ni ceux qui la leur confient, n'auront à subir la condamnation au jour du jugement, mais ils mériteront la riche récompense du ciel.

c) L'admonestation ou exhortation adressée aux ordinands renferme aussi une énumération, d'ailleurs incomplète, il est vrai, des obligations du ministère sacerdotal. *Sacerdotem oportet offerre, benedicere, præesse, prædicare et baptizare* (PONTIF. ROM.). Tout prêtre étant pris d'entre les hommes pour être médiateur entre Dieu et les hommes, il doit regarder le service de l'autel et le culte du sacrifice (*offerre*), comme sa fonction essentielle (HEBR., V, 1). — Au sacrifice, qui est la source du salut, s'unit étroitement la dispensation des sacrements de Jésus-Christ (*baptizare*) et des sacramentaux de l'Église (*benedicere*), qui, dans toutes les conditions de la vie, sont les moyens spéciaux du salut pour les besoins spirituels des fidèles. Oblation du sacrifice et dispensation de la grâce, tels sont les attributs du sacerdoce chrétien. *Panem et vinum in Domini corpus et sanguinem convertere atque peccata remittere et retinere, divina fere et angelorum choris miranda potestas. Ex ejus amplitudine declaratur simul, quanta sacerdotes non negligentes gratiam, quæ ordinationis sacræ virtute in eis residet, pro populi fidelis salute efficere valeant* (COLL. LAC., V, 173). L'ordination sacerdotale est nécessaire et elle suffit pour les sacrements de l'autel, de la Pénitence et de l'Extrême-Onction, pour l'administration ordinaire du Baptême et, en supposant une délégation du pape, pour l'administration extraordinaire de la Confirmation. Mais tandis que les limites où le pouvoir du prêtre s'exerce en ce qui concerne la dispensation des sacrements sont fixées par la volonté divine, l'Église lui précise dans quelle mesure il peut user du droit de bénir reçu dans l'ordination. Les bénédictions les plus simples sont permises aux simples prêtres ; les bénédictions plus importantes et plus solennelles sont réservées aux évêques en raison de leur dignité. *Quælibet benedictio non potest nec valide nec licite fieri nisi ab eo, qui ad tale munus designatur ab ecclesia* (QUARTI, *De benedict.*, tit. 1,

sect. 4, dub. 2). Les bénédictions liturgiques doivent se faire d'après la formule prescrite par l'Église. Le défaut de juridiction rendrait illicites les bénédictions ecclésiastiques ; il ne les rendrait point invalides : pour la validité, il suffit de l'ordination à laquelle l'Église a attaché la dispensation de certains sacramentaux. Le pouvoir de bénir certaines personnes ou certains objets est, à bon droit, dans l'Église, le privilège de ceux qui ont reçu la consécration sacerdotale ou épiscopale (1). — L'action du prêtre ne s'étend pas seulement dans le domaine liturgique ; elle est également hiérarchique. Les prêtres occupent, dans l'Église, une position qui leur confère l'autorité, en tant qu'en vertu d'une mission légitime ils sont appelés à enseigner par les catéchismes et par la prédication (*prædicare*) et à exercer la prééminence spirituelle (*præesse*). Comme « docteurs » (*doctores*, διδάσκαλοι) et comme « pasteurs » (*pastores*, (ποιμένες), ils doivent instruire et guider avec autorité, par leur parole et par leurs actes, le troupeau qui leur est confié et soumis (Ephes., iv, 11). « Que celui qui a la conduite de ses frères (*qui præest*, ὁ προϊστάμενος) s'en acquitte avec vigilance (*in sollicitudine*) », c'est-à-dire qu'il remplisse avec un soin et une fidélité infatigables une fonction si lourde de responsabilité (Rom., xii, 8) (2). *Is, qui aliis* præest in sollicitudine, *vix unquam vel raro secure vacat sibi, dum semper timet sui penuriam facere subditis et non placere Deo, quod communi utilitati propriam præfert quietem et contemplationis dulcedinem* (S. Bern., *in*

---

(1) Sacerdotes consecrantur, ut sint præcipui ministri Christi et dispensatores mysteriorum Dei (I Cor., iv, 1). Quum ergo per benedictiones dispensentur gratiæ et dona Dei, merito ecclesia adnexuit ordini sacerdotali munus benedicendi, ita ut soli sacerdotes sint ministri benedictionum (Quarti, *De benedict.*, tit. i, sect. 4, dub. 2).

(2) *Qui præest, in sollicitudine*, i. e. in id quam maxime studii totus incumbat, nihil magis in curis habeat quam gregi tuendo, pascendo, regendo invigilare, quæque omnibus et singulis profutura sunt, mente diurna nocturnaque meditari satagere, omni conatu et affectu in hoc opus omnes sui muneris partes explere... Est cura animarum circularis. *Circuit inimicus noster diabolus quærens quem devoret* (I Petr., v, 8). Circuire debet animarum pastor, ut eas servet ac vigili mente manuque tueatur, totus sit oculus, totus sit animus et cor... *Si diligis me* (ait Christus ad Petrum omnium pastorum typum et ideam), *pasce oves meas* (Joann., xxi, 17). His verbis eum non tam omnipotentiæ organum, quam *amoris sui vicarium* (S. Ambr., *in Luc.*, l. 10, n. 175) erga redemptas oves proprio suo sanguine instituit. Amor est quidam ignis ; porro ignis nunquam quiescit, semper est in actu, semper est in motu, omnia Dei ignea sunt. Qui igitur vices Dei gerit in animarum regimine et tutela, totus igneus esse debet amore Domini sui pro gregis commissi salute (Du Saussay, *Panopl. sacerdot.*, p. 2, l. 3, a. 2, § 1).

Cantica, sermo 53, n. 1). Dans son ensemble, l'action des prêtres — célébration et dispensation des mystères du salut, prédication de la parole de Dieu, maintien de la discipline et des mœurs chrétiennes par la vigilance sur le troupeau confié à leurs soins — se rapporte au salut des âmes immortelles, âmes rachetées par le sang et par les plaies de Jésus-Christ. Ce n'est qu'à la condition de se rappeler toujours le prix et la dignité de ces âmes, qu'ils exerceront fidèlement leur ministère de pasteurs, qu'ils veilleront sur elles, qu'ils « présideront » dignement, avec un zèle en rapport avec leur propre responsabilité (Hebr., xiii, 17).

d) Avant que les ordinands soient tirés de la poussière et placés parmi les princes, parmi les princes de son peuple (Ps. cxii, 5-8) par le Tout-Puissant qui, du haut du ciel, abaisse ses regards sur les humbles (I Cor., i, 26-29), c'est-à-dire avant d'être élevés à la dignité royale du sacerdoce, ils s'humilient encore une fois, corps et âme, dans toute la sincérité de leur cœur. Songeant à leur pauvreté, à leur faiblesse, à leur insuffisance; comprenant tout ce qui leur manque et sachant qu'en toutes choses ils dépendent de Dieu seul, ils se prosternent à terre et restent dans cette humble posture jusqu'à la fin des litanies où l'on invoque en leur faveur l'intercession de l'Église triomphante. Après les litanies a lieu la première « imposition des mains » (1) à laquelle s'unit immédiatement » l'extension des mains ». En silence, sans prononcer une seule parole (*nihil dicens*), l'évêque impose, en effet, les deux mains sur la tête de chacun des ordinands (*imponit simul utramque manum super caput cujuslibet ordinandi*). La même cérémonie s'accomplit alors de la même manière par quelques prêtres, soit, suivant la coutume des lieux, par tous les prêtres présents (*omnes sacerdotes qui adsunt*), soit par la majorité d'entre eux (S. R. C., 21 junii 1821). Si la chose est possible, trois (*tres*) prêtres ou un plus grand nombre encore (*plures*), parmi ceux qui imposent ainsi les mains, doivent être revêtus de la chasuble (*planetis*) ou du moins porter l'étole (*saltem cum stolis*) (2).

---

(1) *Impositio manuum* et *extensio manuum* sont deux expressions employées indistinctement dans l'Ancien Testament et dans le Nouveau; dans l'ordination des prêtres et des évêques on impose les deux mains, tandis que, d'ordinaire, la liturgie prescrit l'imposition d'une seule main, la droite.

(2) Dans la formule pour l'ordination d'un seul prêtre la rubrique est un peu différente : Idem faciunt post pontificem omnes presbyteri præsentes vel saltem tres, superpelliceo et stola a collo pendente parati (Pontif. Rom.).

Cette imposition des mains se continue sans interruption, en ce sens que l'évêque et les prêtres tiennent aussitôt après la main droite étendue sur les ordinands auxquels ils imposent les deux mains (*tenent manus dextras extensas super illos*). L'extension de la main accompagne seulement l'invitation que l'évêque fait à la prière pour obtenir aux ordinands la plénitude des dons célestes (*Oremus, fratres carissimi*), et non point la prière elle-même (*Exaudi nos*) où le prélat consécrateur implore la bénédiction de l'Esprit Saint (*benedictionem Sancti Spiritus*) et la vertu de la grâce sacerdotale (*gratiæ sacerdotalis virtutem* — S. R. C., 18 febr. 1843). L'extension des mains (χειροτονία) remplace nécessairement l'imposition proprement dite (χειροθεσία) quand cette dernière doit se faire simultanément sur plusieurs ordinands. L'extension des mains n'étant donc que pour remplacer l'imposition, elles ont l'une et l'autre la même signification. Ici, l'imposition (relativement l'extension) des mains par l'évêque (mais seulement en union avec la forme ou prière correspondante) est un signe symbolique et efficace par lequel les ordinands reçoivent le pouvoir et les grâces nécessaires pour remplir validement et dignement les fonctions du sacerdoce (1). *Impositio manuum in sacramentis ecclesiæ fit ad designandum aliquem* copiosum gratiæ effectum, *quo illi, quibus manus imponuntur, quodammodo per quamdam similitudinem continuantur ministris, in quibus copia gratiæ esse debet. Et ideo manus impositio fit in sacramento confirmationis, in quo confertur plenitudo Spiritus Sancti, et in* sacramento ordinis, *in quo confertur* quædam excellentia potestatis in divinis mysteriis (S. Thom., 3, q. 84, a. 4). — *In ordinibus* sacris (dans les ordinations *sacramentelles*), *quoniam datur ibi* nobilis potestas et excellens, *fit* manus impositio, *non tantum instrumenti traditio, quoniam « manus est organum organorum » in quo sc. principalius residet potestas operandi* (S. Bonav., iv, dist. 24, p. 2, a. 1, q. 4). L'imposition des mains faite par l'évêque symbolise donc et produit l'autorité sacerdotale et l'abondance de la grâce propre au sacerdoce. — L'usage d'après lequel les prêtres qui assistent l'évêque dans l'ordination

---

(1) Quid Aaron nisi summos sacerdotes, quid filii ejus nisi minores significant sacerdotes ? Qui accipientes a summis sacerdotibus *manus impositionem* tanquam per paternam successionem promoventur ad sacerdotalem benedictionem : qui ea, quæ intra velum sunt, administrant, dum corpus et sanguinem Domini, quæ intus aliud sunt, aliud foris apparent, mystica benedictione consecrant et fidelibus populis salubriter administrant (Ivo Carnot., *ep.* 63).

ou qui sont simplement présents imposent en silence les mains aux ordinands a passé du rite des Gaules (1) dans la liturgie romaine, qui ne comportait originairement que la seule imposition des mains par l'évêque. Cette cérémonie rehausse accidentellement la solennité de l'ordination; elle a, en outre, une signification symbolique (2) : *Impositio manuum sacerdotum assistentium est ad concordiam et communionem ecclesiasticam significandam* (RICHARD. A MED., IV, dist. 24, a. 1, q. 1, ad 1).

e) Ici, l'imposition des mains jointe à l'extension emprunte sa signification et son efficacité spéciales à l'oraison qui suit (*Exaudi*) et à la Préface qui s'y rapporte. Dans ces prières, Dieu est loué comme « l'auteur de tous les honneurs » (*honorum auctor*), comme le « distributeur de toutes les dignités » (*distributor omnium dignitatum*), comme le principe de tout véritable progrès dans tout l'ordre soit naturel soit surnaturel (*amplificatis semper in melius naturæ rationalis incrementis*). La hiérarchie que Dieu a établie dans l'Église catholique en est aussi une preuve. Il y a des degrés, une subordination entre les dépositaires de l'autorité spirituelle. Avec le chef suprême, le Pape, et au-dessous de lui, les évêques (*pontifices summi*) sont appelés à gouverner l'Église (*regendis populis*), c'est-à-dire à exercer la mission de docteurs, de pasteurs et de prêtres (ACT., XX, 28). Subordonnés à l'évêque, mais établis à ses côtés pour l'aider dans le ministère de la doctrine et du service divin comme dans la direction des communautés chrétiennes, sont les prêtres, *presbyteri* (*sequentis ordinis viri et secundæ dignitatis*). Cette disposition de notre hiérarchie a son principe et trouve également son explication dans certaines institutions établies par Dieu. Pendant que les Hébreux étaient dans le désert, Moïse choisit soixante-dix hommes prudents parmi les vieillards d'Israël, et Dieu leur donna le même esprit qu'il avait

---

(1) Presbyter quum ordinatur, episcopo eum benedicente et manum super caput ejus tenente, etiam omnes presbyteri, qui præsentes sunt, manus suas juxta manum episcopi super caput illius teneant (*Vulg.* CONC. CARTH. IV, can. 3).

(2) Illa manus impositio *non est ad ordinis collationem*, sed *ad significationem*. Significatur enim gratia communionis, quæ in ordine sacerdotali confertur et per sacerdotem debet administrari; ideo non imponunt manus sacerdotes diacono, sed solus episcopus, in cujus impositione manus non tantum est significatio, sed etiam *potestatis collatio*. — Præterea in hoc significatur, quod ille qui ordinatur, in illo ordine consecratur, quum sacerdotes manus sacratas imponunt (S. BONAV., IV, dist. 24, p. 2, a. 1, q. 4).

donné à Moïse (1) : ils purent ainsi, grâce à cette sagesse surnaturelle, aider Moïse dans le gouvernement de ces multitudes. *Sic in eremo per septuaginta virorum prudentium mentes Moysi spiritum propagasti, quibus ille adjutoribus usus in populo innumeras multitudines facile gubernavit* (Pontif. Rom.). Dans l'Ancien Testament, un nombreux personnel était nécessaire pour veiller au sanctuaire, au service divin et surtout aux sacrifices. A cette fin Dieu choisit la tribu de Lévi, il régla qu'Aaron et les premiers-nés dans sa postérité directe exerceraient le souverain sacerdoce, que ses autres descendants seraient prêtres, et que les autres descendants de Lévi aideraient ces derniers dans leurs saintes fonctions. Sur l'ordre de Dieu, Aaron et ses fils (le Pontifical nomme seulement Eleazar et Ithamar) reçurent de Moïse la consécration qui les investissait de leurs fonctions (2). *Sic et in Eleazarum et Ithamarum filios Aaron paternæ plenitudinis abundantiam transfudisti, ut ad hostias salutares et frequentioris officii sacramenta ministerium sufficeret sacerdotum* (Pontif. Rom.). — C'est avec la même sollicitude qu'aux apôtres de Jésus-Christ, le Seigneur a adjoint les « docteurs de la foi », dont l'aide leur a permis de répandre dans le monde entier le bienfait de la prédication du salut (*secundis prædicationibus impleverunt*). « Leur voix a retenti par toute la terre et leur parole s'est fait entendre jusqu'aux extrémités du

---

(1) *Auferam de spiritu tuo*, i. e. de donis Spiritus Sancti tibi collatis, non ea minuendo in te aut tollendo a te, sed dona gratiæ donis tuis similia, quamvis non æqualia, aliis dando. Unde subjungitur : *tradamque eis*, ex mea benignitate et propter commune bonum populi mei, et etiam meritis tuis ac precibus, sicque dona gratiæ in Moyse erant quasi causa meritoria instrumentalis donorum in aliis : *ut sustentent tecum onus populi*, h. e. in providendo, instruendo dirigendoque plebem te adjuvent. Loquitur autem Deus de spiritualibus per modum corporalium rerum, in quibus aliquid pluribus communicatur per hoc, quod id in multa dividitur, quod unus integrum solus possedit. Verumtamen per hunc loquendi modum insinuatur, quanta fuerit gratiæ plenitudo in Moyse, de cujus abundantia sic communicatum est aliis (Dion. Cartus., *in Numer.*, xi, 17). — Moyses tam plenus exstitisse dicitur, ut de spiritu ejus Dominus tulisse et aliis dedisse doceatur (S. Greg. M., *in* I *Reg.*, l. 5, c. 3, n. 3).

(2) *Applica quoque ad te*, h. e. ex ceteris tibi assume ac junge, *Aaron fratrem tuum cum filiis suis de medio*, i. e. de societate ac numero, *filiorum Israel, ut sacerdotio fungantur mihi* : h. e. ad meum honorem, non ad propria commoda, finaliter sacerdotali utantur officio Aaron et quatuor filii ejus, videlicet *Nadab et Abiu, Eleazar et Ithamar, filii Aaron* : verumtamen non in eodem gradu aut dignitate æquali, quoniam inter eos solus Aaron factus est pontifex, et filii ejus sacerdotes effecti ministraverunt eidem (Dion. Cartus., *in Exod.*, xxviii, 1).

monde » (Rom., x. 18 ; Ps. xviii, 5) (1). Ce que le Psalmiste dit, ici, de la manière dont la nature nous révèle la majesté de Dieu, s'applique bien mieux encore à la révélation de son amour dans le royaume de la grâce par la prédication des apôtres, envoyés dans le monde entier que le Sauveur les appelait à féconder de leurs travaux (Act., i, 8). — Songeant à ces exemples et se rappelant sa propre faiblesse et son insuffisance, l'évêque prie le Seigneur de lui donner, dans les ordinands, des auxiliaires puissants (*adjumenta*) et de prudents coopérateurs (*providi cooperatores*). Il supplie le Père tout-puissant de leur conférer « la dignité de la prêtrise » (*presbyteri, dignitatem*) et de renouveler dans leur cœur « l'Esprit de sainteté » (*spiritum sanctitatis*) en d'autres termes de répandre de nouveau en eux l'Esprit-Saint et de ramener en leur âme de saintes dispositions, afin qu'ils gardent fidèlement (*obtineant*) la fonction du second degré du sacerdoce (*munus secundi meriti*) et que, par leur vie irréprochable, ils soient pour tous les fidèles le miroir des mœurs chrétiennes (*censuram morum*). Les pasteurs des âmes doivent être en toutes choses des modèles de bonnes œuvres (Tit., ii, 7) ; ils doivent donner l'exemple de toutes les vertus (*eluceat in eis totius forma justitiæ*) afin de pouvoir rendre un bon compte de la charge qui leur a été confiée (*bonam rationem dispensationis sibi creditæ reddituri*) et de mériter la couronne de gloire lorsque Jésus, le prince des pasteurs, paraîtra pour juger les âmes (I Petr., v, 4).

f) Ensuite, l'évêque croise l'étole de chacun des ordinands en ramenant sur l'épaule droite la partie qui reste pendante ; puis, il impose à chacun la chasuble dont la partie postérieure demeure encore roulée sur les épaules. Tout au moins depuis le xiie siècle, le diacre porte l'étole en manière d'écharpe sur l'épaule gauche, de façon à ce que les deux bandes de l'étole passant l'une sur la poitrine et l'autre sur le dos, viennent se réunir sous le bras droit. Dans l'ordination du prêtre, c'est donc la manière de porter l'étole qui est modifiée. En ramenant ainsi l'étole en forme de croix sur la poitrine de l'ordinand (*aptat stolam ante pectus in modum crucis*), l'évêque dit : « Recevez le joug du Seigneur (*jugum Domini*) : car son joug est doux et son fardeau est léger ». En tant que l'étole repose sur

(1) *In omnem terram exivit sonus eorum*, i. e. apostolorum, *et in fines orbis terræ verba eorum*, quia apostoli, facta divisione ipsorum, per se ipsos atque per suos discipulos prædicaverunt evangelium Christi in quatuor plagis terræ et in principalibus partibus mundi (Dion. Cartus., *in Ps.* xviii, 4).

le cou, à la manière d'un joug, elle est le symbole du service et du ministère du prêtre. Jésus-Christ n'est point un maître dur : « son joug » n'écrase point et son « fardeau » n'accable pas. Joug et fardeau sont « adoucis » et « allégés » par la plénitude et la vertu des grâces d'état, par l'espérance de la surabondante récompense de l'éternité (MATTH., V, 12).

L'imposition de la chasuble, vêtement liturgique du célébrant dans l'oblation du sacrifice, est depuis longtemps — depuis le commencement du VII[e] siècle, en Espagne — une partie du rite de l'ordination sacerdotale. Le cérémonial usité sur ce point a varié suivant les époques et les lieux. Le rite actuel se retrouve dans l'Église romaine depuis le milieu du XIII[e] siècle (ORDO ROM., 13, n. 6). Aujourd'hui, donc, après avoir disposé l'étole comme nous l'avons dit plus haut (*reflexo orario super utrumque humerum.* — ORDO ROM. 13, n. 6), l'évêque revêt l'ordinand d'une chasuble dont la partie antérieure pend (*dependet*), tandis que la partie postérieure demeure pliée (*complicata*). Il dit en même temps ces mots d'un sens profond : *Accipe vestem sacerdotalem, per quam caritas intelligitur ; potens est enim Deus, ut augeat tibi caritatem, et opus perfectum.* La chasuble reste ainsi pliée jusqu'après la communion. L'évêque alors la déplie en disant : *Stola innocentiæ induat te Dominus.* L'ordinand en recevant ainsi le vêtement propre à son ministère, le vêtement qu'il prend pour le sacrifice de la messe, répond : *Deo gratias*, tandis que, partout ailleurs, dans le rite de l'ordination, il dit : *Amen.* La chasuble est le vêtement qui recouvre tous les autres : elle est aussi, dès le moyen âge, le symbole de la plus excellente de toutes les vertus, de la reine et de la mère de toutes les vertus — la charité, qui est l'accomplissement de la loi (ROM., XIII, 10). Les paroles que l'évêque prononce à la fin de l'ordination en dépliant la chasuble signifient que « l'innocence » du cœur et de la vie est le fruit précieux de la charité parfaite.

g) Ce n'est pas la vocation au sacerdoce qui assure le salut du prêtre : c'est une vie conforme à sa sublime vocation. Les prêtres doivent se conduire d'une manière digne de l'état auquel ils ont été appelés (EPHES., IV, 1). Heureux celui que le Seigneur a choisi pour habiter dans le vestibule du ciel, dans la maison ou plutôt dans le cœur même de Dieu (Ps. LXIV, 5). Voilà pourquoi, au cours des cérémonies de l'ordination, l'Église rappelle si souvent aux ordinands l'obligation de vivre d'une vie vraiment apostolique. Ici, l'évêque demande que ceux qu'il élève à l'honneur de la prêtrise (*ad presbyterii honorem*) soient bien instruits et exercés dans la pratique des maximes que saint Paul, en ses Épîtres pastorales, rappelle si instamment à Tite et à Timothée

(*instituti disciplinis, quos Tito et Timotheo Paulus exposuit*). « Quiconque remplit dans l'Église la fonction de docteur, doit avoir devant les yeux ces trois Épîtres » (S. Aug., *De doctr. christ.*, iv, 16). « Le pasteur des âmes, désireux de conserver l'esprit de sa charge, trouvera difficilement un moyen plus sûr et plus aimable que de lire et de relire ces Épîtres, pour les graver dans son cœur, comme si elles s'adressaient à lui personnellement » (Reischl) (1). « Lisez souvent les Saintes Écritures ; ou plutôt, que ce saint livre ne quitte jamais vos mains. Apprenez ce que vous avez à enseigner » (S. Hieron., *Ad Nepot.*, ep. 2, n. 7). *Sermo presbyteri Scripturarum lectione conditus sit* (S. Hieron., *l. c.*, n. 8). Qu'en méditant et en priant, le prêtre lise et étudie la parole de Dieu, pour que la lumière de la foi brille toujours plus pure et plus vive dans son cœur (2). Attende lectioni (I Tim., iv, 13). *Cur non illa tempora, quibus ab ecclesia vacas, lectioni impendas? Cur non Christum revisas, Christum alloquaris, Christum audias ? Illum alloquimur, quum oramus ; illum audimus, quum divina legimus oracula* (S. Ambr., *De offic. min.*, l. 1, c. 20, n. 88). L'enseignement chrétien, la prédication chrétienne, tout autant que la science ecclésiastique, ont leur source dans la « plénitude de la contemplation » (*ex plenitudine contemplationis*), c'est-à-dire dans la méditation, la lecture et la prière (S. Thom., 2, 2, q. 188, a. 6) (3). *Si* repletæ *fuerint* nubes, *imbrem super terram effundent* (Eccl., xi, 3). Les sentiments et la vie tout entière du prédicateur doivent être en harmonie avec ses paroles. *Sacerdotis Christi os, mens manusque concordent* (S. Hieron., *Ad Nepot*, ep. 2, n. 8). Des sentiments vraiment spirituels et une vie vraiment apostolique confirment puissamment la prédication de l'Évangile. *Exemplum verbo efficacius est. Dabis voci tuæ vocem virtutis* (vos paroles agiront efficacement sur les cœurs), *si quod suades, prius tibi illud cognosceris persuasisse.* Validior operis quam oris vox. *Fac ut loqueris, et non solum me facilius emendas, sed te quoque non levi liberas probro* (S. Bern., *in Cant.*, serm. 59, n. 3). C'est un

---

(1) Homo justus in lege Domini meditari debet *die ac nocte*, non quod quolibet horæ spatio singulisque momentis possit actualem habere divinæ legis memoriam vel incessabiliter speculari divina, sed quia quolibet tempore debito ac opportuno facit hoc (Dion. Cartus., *in Ps.* i, 2).

(2) Cœlestium Scripturarum eloquia diu terere et polire debemus, toto animo et corde versantes, ut succus ille spiritualis cibi in omnes se venas animæ diffundat (S. Ambr., *De Caïn et Abel*, l. 2, c. 6, n. 22).

(3) Oratio et meditatio quum vitæ animæ sint nutrimentum, sacerdoti eæ sint jucundissimæ et quotidianæ occupationes (Coll. Lac., v, 378).

devoir spécial pour le prêtre, un devoir d'état : il doit instruire les fidèles, les guider dans la voie étroite qui conduit à la vie (MATTH., VII, 14) ; il doit les instruire et les guider non seulement par la parole, mais encore par l'exemple (1). Grâce à son ordination, il est établi par Dieu pour être, en qualité de représentant du « Bon Pasteur », le modèle de toutes les vertus. Par une vie toute céleste (PHILIPP., III, 20), il doit reproduire aux yeux des fidèles la vie de Jésus lui-même. *In lege Domini die ac nocte meditantes quod legerint, credant ; quod crediderint, doceant ; quod docuerint, imitentur* (PONTIF. ROM.) (2).

h) L'Église de Jésus-Christ est établie pour répandre sur les âmes toutes les bénédictions, et les prêtres sont les organes qui dispensent ces bénédictions. En vertu de leur vocation qui fait d'eux les représentants de Dieu, ils portent les bénédictions de Dieu dans le domaine entier de la nature, dans la sphère tout entière de la vie de l'homme. Le pouvoir de répandre aussi, officiellement, ces bénédictions sur les choses ou sur les personnes, est ici conféré expressément aux prêtres par l'onction des mains avec l'huile des catéchumènes (3). Déjà, dans l'Ancien Testament, l'onction était le symbole (et, en même temps, le moyen de communication) de l'Esprit divin donné en vue de certaines fonctions saintes. Les mains du prêtre sont donc ointes, c'est-à-dire consacrées, pour porter partout la bénédiction et le salut, comme aussi pour qu'elles soient dignes de toucher le Très Saint Sacrement. *Sacerdos non est Dei minister in iram, sed*

---

(1) Boni sollicitique pastores impinguare pecus non cessant bonis lætisque exemplis, et *suis magis quam alienis*. Nam si alienis et non suis, ignominia est illis et pecus ita non proficit (S. BERN., *in Cant.*, serm. 76, n. 9).

(2) Sacerdos doctrina et vita pollere debet, ut subditos et verbo erudiat et ad id quod docuerit exemplo trahat. Nam qui dicit et contra agit, aut non creditur aut contemnitur (ROB. PULLUS, *Sent.*, l. 7, c. 16). — Prælatus perfectione vitæ activæ et contemplativæ debet fulgere, et nunc unius jamque alterius vitæ exercitiis inhærere (DION. CARTUS., *in Levit.*, c. 8, a. 20).

(3) L'onction, dans la consécration des prêtres et des évêques, est d'un usage très ancien sans doute, mais non d'origine apostolique, puisque vers la fin du X[e] siècle, le cérémonial, en ce qui concerne la matière de l'onction et la partie à oindre, variait suivant les lieux. Dans le Pontifical de l'archevêque Landulfe de Bénévent (vers la fin du X[e] siècle) une image représente l'onction des mains pour l'ordination des prêtres : les prêtres sont revêtus de tous leurs ornements ; on voit que l'évêque, « avec le pouce de sa main droite fait sur la paume de la main droite du prêtre (in plantis manuum dextrarum) une onction en forme de croix avec le chrême (crucem de chrismate) ». — Cfr. WILPERT, *Die Gewandung der Christen in der ersten Jahrhunderten*, p. 54. MORINUS, p. 3, exerc. 6, c. 1-2.

pacis, gratiæ, veniæ et misericordiæ impetrator, nuntius et dispensator... omnis ejus petitio debet esse postulatio pietatis, sollicitatio divinæ gratiæ et misericordiæ humanæque miseriæ solatium : idcirco manus ejus gladio non armatur, sed oleo misericordiæ ungitur (Du Saussay, p. 2, l. 2, c. 2) (1). — *In unctione non imprimitur character, sed tantum fit propter solemnitatem et dignitatem corporis dominici, quod non est contrectandum nisi manibus consecratis* (S. Bonav., iv, dist. 24, p. 2, a. 1, q. 4). — Cette cérémonie est précédée du chant du *Veni Creator Spiritus*, cette hymne magnifique, d'un sens si profond, toute pleine des louanges de l'Esprit Saint, et ardente invocation de cet Esprit d'où découle toute « onction spirituelle ». L'Église supplie le ciel, elle veut que ces nouveaux prêtres, « fortifiés à l'intérieur par l'Esprit Saint, connaissent et comprennent l'amour de Jésus-Christ, qui surpasse toute connaissance et qu'ils soient remplis selon toute la plénitude des dons de Dieu » (Ephes., iii, 16-19).

i) Les mains qui viennent de recevoir l'onction sont aussitôt jointes et liées l'une sur l'autre au moyen d'une bandelette de lin (*albo panniculo lineo*). Puis, à chacun des ordinands l'évêque présente « le calice avec le vin et l'eau, recouvert de la patène sur laquelle est l'hostie ; l'ordinand la prend (*illam*, la patène) entre le pouce et l'index et les doigts du milieu et touche ainsi en même temps la coupe du calice et la patène » (*cuppam calicis et patenam simul tangunt*), tandis que l'évêque dit à chacun (*singulis*) : *Accipe potestatem offerre sacrificium Deo, Missasque celebrare, tam pro vivis quam defunctis. In nomine Domini, etc. Amen.* Après avoir récité l'offertoire (*offertorio lecto*), l'évêque reçoit l'offrande (*offertorium*) des ordinands — un cierge allumé. A partir de ce moment, les ordinands deviennent les συλλειτουργοί de l'évêque célébrant. A genoux (*in terra genuflexi*), les nouveaux prêtres (*presbyteri* ordinati, ordinati *sacerdotes*), disent avec l'évêque (2) toutes les prières, depuis le *Suscipe, sancte Pater* jusqu'à l'évangile de saint Jean (S. R. C., 12 nov. 1831, ad 10). *Verba consecrationis dici debent* eodem momento *per ordinatos, quo dicuntur per pontificem* (Pontif.

---

(1) Per oleum olivarum donum pietatis, devotio mentis, cordis pinguedo accipitur. Ex his namque fit unusquisque lucerna lucens et ardens ipsaque caritas confovetur, lux sapientiæ augmentatur, exemplaris conversatio radiat multis et templum Spiritus Sancti (quod est anima virtuosa seu adunatio vere fidelium) coram Deo coruscat. (Dion. Cartus., *in Exod.*, c. 27, art. 54).

(2) Secretas morose dicat (et aliquantulum alte), ut ordinati ad sacerdotium possint illas cum eo dicere : debent enim ex consuetudine concelebrare et etiam verba consecrationis proferre (Pontif. Rom.).

ROM.). Ils doivent donc participer aussi, par la communion, au sacrifice qu'ils ont offert. Toutefois, la communion ne leur est donnée que sous les espèces du pain; aussi doit-on, à la messe de l'ordination, consacrer des hosties en nombre suffisant (1). *Presbyteri ante communionem non dicunt confessionem nec datur eis absolutio, quia concelebrant pontifici* (PONTIF. ROM.). On ne dit ni l'*Ecce Agnus Dei*, ni le *Domine, non sum dignus* (S. R. C., 7 maii 1853, ad 3). L'évêque leur donne le Très Saint Sacrement sans prononcer la formule ordinaire (*porrigit ss. sacramentum nihil dicens* — PONTIF. ROM.). Cfr. S. R. C., 31 aug. 1872, ad 2. — Alors, c'est un Répons touchant, formé des paroles que le Sauveur, dans son Discours d'adieu, adressait aux apôtres qui venaient de recevoir pour la première fois la sainte communion et d'être ordonnés prêtres (Cfr. JOANN., XV, 14, 15). Les nouveaux prêtres, eux aussi, sont les privilégiés du Sauveur: il ne les regarde plus comme des « serviteurs », mais comme des « amis ». *Quos amat, amicos habet, non servos. Amicus fit de magistro; nec enim amicos discipulos diceret, si non essent* (S. BERN., *in Cant., serm.* 59, n. 1). Il les a miséricordieusement introduits dans les conseils de son Père céleste et dans « les mystères du royaume de Dieu ». Pour se montrer toujours dignes de cette amitié, ils doivent, à leur tour, faire tout ce que le Sauveur leur demande parce qu'ils sont ses envoyés et ses représentants. — Debout devant l'autel (*ante altare*) et devant l'évêque (*coram pontifice*) les nouveaux prêtres font la profession publique et solennelle de la foi qu'ils doivent prêcher, défendre et faire fructifier dans les âmes, en raison même de leur charge (2). Ils récitent donc le symbole des apôtres, en témoignage de leur sincère volonté de « publier l'Évangile du royaume et de la grâce de Dieu ». Ce symbole est la règle et le fondement de leur prédication. — Ensuite, l'évêque impose les deux mains (*imponit ambas manus*) sur la tête de chacun des ordinands, en prononçant les

---

(1) Sacri et majores ordines sunt subdiaconatus, diaconatus et presbyteratus, ad quos ordinati omnes debent communicare, ideo parentur pro eorum numero hostiæ parvæ consecrandæ (PONTIF. ROM.).

(2) Non frustra sancivit ecclesia, ut neopresbyteri in ipsa sacra ordinatione fidei professionem emittant, quo ritu solemni indubie declaratur, quantopere deceat, ut ii potissimum et primi lumine fidei clarescant, per quos totus in orbe terrarum mundus ejusdem fidei ac religionis sumit exordium et incrementum. Provide quoque, etiamsi sacrum nostrum ministerium perpetuum sit fidei exercitium, devota symboli apostolorum recitatione divinum præsertim officium inchoare et terminare docemur, ut fidem esse primum et continuum perfectionis nostræ fulcrum, diu noctuque ruminemus (COLL. LAC., V, 413).

paroles du Sauveur instituant le sacrement de la Pénitence, le soir du jour de Pâques : « Recevez le Saint-Esprit : les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez » (JOANN., XX, 22, 23). Aussitôt après, la partie de la chasuble, qui était demeurée repliée sur l'épaule, est dépliée. — Tour à tour les nouveaux prêtres mettent leurs mains jointes dans les mains de l'évêque (*ponit manus suas junctas inter manus pontificis*) et chacun d'eux promet solennellement à son pasteur « respect » (*reverentia*) et « obéissance » (*obedientia*) : il reçoit de l'évêque le baiser de paix (1). En vertu de cette promesse les prêtres sont tenus, par un titre nouveau — *virtute* fidelitatis — à l'obéissance canonique qu'ils doivent déjà à leur évêque en raison de leur état et de leur condition. Entre l'évêque et le prêtre les rapports sont ceux du père au fils. « Soyez soumis (*subjectus*) à votre évêque et regardez-le comme le père de votre âme (*quasi parentem animæ suscipe*). L'amour est la marque distinctive des enfants ; la crainte, celle des serviteurs. Mais je l'ajoute aussi : les évêques doivent se souvenir qu'ils sont des prêtres et non des maîtres : ils doivent honorer les clercs comme des clercs, pour en recevoir à leur tour l'honneur dû à l'évêque. Ce qu'étaient Aaron et ses fils, l'évêque et le prêtre doivent l'être aussi : il n'y a qu'un Seigneur, un temple et un sacrifice » (S. HIERON., *Ad Nepol.*, ep. 2, n. 7). — Alors l'évêque avertit (*admonet*) ses « fils très chers » (*filii dilectissimi*) d'apprendre soigneusement et d'observer consciencieusement les règles liturgiques relatives au service divin et surtout à la célébration de la messe ; il leur donne encore une fois sa bénédiction de pasteur (*benedixit*), afin que, désormais, ils offrent au Dieu tout-puissant l'hostie de propitiation (*placabiles hostias*). — La cérémonie se termine par une allocution qui suit la dernière bénédiction et précède l'évangile de saint Jean. L'évêque recommande aux nouveaux prêtres de considérer la dignité qu'ils ont reçue et la charge qui leur est imposée ; il leur rappelle que, par une vie pieuse et sainte, ils doivent plaire à Dieu (2). Les trois messes qu'ils ont à célébrer (*de Spiritu*

---

(1) *Dextra* vultus pars seu gena deosculanda est (S. R. C., 12 nov. 1831, ad 17).

(2) Apparet, quanta sit excellentia sacerdotalis officii, per quod quotidie in altari Christi passio celebratur et reus quisque a peccatis conversus Deo reconciliatur. Quibus omnibus de sacerdotali ordine breviter pertractatis admonendi sunt Christi sacerdotes, quatenus sicut excellunt ordinis dignitate, sic excellant vitæ sanctitate, ut et plebs iis commissa eorum disciplinis edocta gratanter iis obediat et eorum imitatione de die in diem proficiat (IVO CARNOT., *serm.* 2).

Sancto, de beata Maria, pro fidelibus defunctis) doivent être dites comme simples messes votives *in diebus a rubrica permissis* (S. R. C., 11 april., 1840, ad 5); mais les nouveaux prêtres peuvent les appliquer à leur choix.

k) Ces leçons, ces exhortations que renferme le Pontifical, tout prêtre devrait les relire au moins une fois chaque année, les méditer pieusement et en pénétrer son cœur. Pour cela le jour anniversaire de l'ordination est tout indiqué. *Pulchre mihi hodie legitur Legis exordium, quando mei natalis est sacerdotii: quotannis enim quasi de integro videtur incipere sacerdotium quando temporum renovatur ætate* (S. AMBROS., *in Luc.* l. 8, n. 75). Relire et méditer souvent les cérémonies de l'ordination est un excellent moyen de ranimer le zèle, de ressusciter la grâce reçue par l'imposition des mains de l'évêque. *Quo certius est, de mundano pulvere paulatim etiam religiosa corda sordescere, eo gravior urget ratio, ut clerus curatus languorem spiritus exuat resuscitataque gratia per bona opera certam suam vocationem faciat* (COLL. LAC., V, 55). *Dies primo sacrificio sacra annua recollectione et gratiarum actione recolatur, quod ipsum tanti beneficii ratio postulat* (COLL. LAC., V, 657).

§ 15. — L'Épiscopat

1. — Le mot ἐπίσκοπος (*inspector cum juridictione*) dérivé de ἐπισκοπεῖν — veiller sur une chose, surveiller, avoir soin d'une chose (ἐπισκοποῦντες, *providentes* — I PETR. V, 2) — se trouve employé quatre fois dans le Nouveau Testament pour désigner des chefs ecclésiastiques (ACT., XX, 28; PHILIPP., I, 1; TIT., I, 7; I TIM., III, 2). Par là il faut entendre, non point exclusivement, mais directement et principalement les évêques. En effet, même aux temps apostoliques, l'épiscopat était, dans l'Église, un degré réellement distinct du sacerdoce, essentiellement supérieur au sacerdoce. Dans les écrits des premiers âges, par exemple dans les Épîtres de saint Ignace, au commencement du IIe siècle, on distingue fort bien, non seulement au point de vue de la dignité, mais encore sous le rapport du nom, entre l'ἐπίσκοπος, évêque, et le πρεσβύτερος, prêtre. Dans les Épîtres pastorales de saint Paul, Timothée et Tite nous apparaissent clairement comme évêques. — Pour saint Augustin, le mot *episcopus* désigne une charge, une fonction (*nomen suscepi*

officii — *Serm.* 340, n. 1) ; c'est un titre destiné non pas à flatter l'ambition, mais à signifier une charge (*nomen operis, non honoris*), en sorte que celui-là ne doit point se regarder comme un évêque qui cherche seulement la première place (*præesse*) et non l'utilité du prochain (*prodesse*). Le mot grec l'indique : celui qui est à la tête des autres (*præficitur*) veille sur ses subordonnés (*superintendit*) et en prend soin : en sorte que l'expression ἐπισκοπεῖν peut se traduire par « veiller sur, surveiller » (S. Aug., *De civ. Dei*, l. 19, c. 19). Pour indiquer cette mission, l'évêque occupe dans l'église, un siège plus élevé (*altior locus*) (1). *Episcopi græce, latine speculatores interpretantur. Nam speculator est præpositus in ecclesia, dictus, eo quod speculetur, atque prospiciat populorum infra se positorum mores et vitam* (Petr. Lomb., iv, dist. 24, p. 2, c. 15).

2. — La charge épiscopale est d'institution divine (Act., xx, 28. Trid., sess. 23, cap. 4 et can. 6) (2) ; car c'est par la volonté de Jésus-Christ et en vertu d'une disposition établie par lui, que les évêques sont supérieurs aux prêtres au double point de vue du pouvoir de l'Ordre et de l'autorité du gouvernement. *Presbyterii gradu superior est dignitas episcopalis, quam quidem dignitatis excellentiam habent episcopi non tantum ex ecclesiastica vel apostolica traditione seu constitutione aliqua, sed ex jure divino et institutione Christi* (Estius, iv, dist. 24, § 25). Aerius (vers 360), qui ne pouvait se consoler de s'être vu préférer, pour le siège de Sébaste, son ami le moine Eustathius, affirma que, sous le rapport du rang, de l'honneur et de la dignité, l'évêque et le prêtre sont absolument égaux μία τάξις, μία τιμὴ καὶ ἓν ἀξίωμα — Epiphan., *Hær.* 75, n. 3-4). Cette proposition, niant la supériorité de l'évêque sur le prêtre, est, au jugement de saint Épiphane, « insensée, absurde ». Ici, il

---

(1) Ideo *altior locus* positus est episcopis, ut ipsi superintendant et tanquam custodiant populum. Nam et græce quod dicitur ἐπίσκοπος, hoc latine *superintentor* interpretatur, quia superintendit, quia desuper videt... Custodimus vos ex officio dispensationis, sed custodiri volumus vobiscum. Tanquam vobis pastores sumus, sed sub illo Pastore vobiscum oves sumus (S. Aug., *in Ps.* cxxvi, *enarr.*, n. 3).

(2) Vere episcopatus fuit a Christo Domino institutus præter et supra simplex sacerdotium. Hæc assertio est catholicorum communis contra hæreticos et est certa de fide. Nam proprius minister quorumdam sacramentorum, sc. confirmationis et ordinationis, est episcopus et non quilibet sacerdos ; sed ea quæ spectant ad validitatem sacramentorum, non solum quoad materiam et formam, sed etiam quoad ministrum et suscipientes, fuerunt instituta ab ipso Christo : ergo officium et gradus episcopi omnino fuit ex institutione Christi præter et supra simplex sacerdotium (Aversa, q. 1, sect. 6).

s'agit surtout de la prééminence de l'évêque au point de vue du pouvoir de l'Ordre. Dans la hiérarchie de l'Ordre, l'évêque occupe le degré supérieur : il possède la plénitude du pouvoir sacerdotal que le Seigneur a conférée à ses apôtres. *Episcopus summi pontificis gradum obtinet, presbyter vero secundi sacerdotii locum retinere cognoscitur. Omnis enim pontifex est sacerdos, non omnis sacerdos pontifex dici potest* (Joannes Diaconus, *Epist. ad Senar.*, n. 7). L'évêque a, sur les simples prêtres, cet avantage qu'il est le ministre exclusif du sacrement de l'Ordre et le seul ministre ordinaire de la Confirmation. *Ad episcopos pertinet sacramentum ordinis* jure exclusivo, *sacramentum vero confirmationis* jure ordinario *conferre* (Coll. Lac., v, 629).

3. — L'épiscopat est-il un Ordre et un sacrement (ou Ordre sacramentel) ? Question passablement débattue autrefois et singulièrement embrouillée. Il est étrange, en tout cas, que nombre de théologiens aient attribué aux Ordres inférieurs la dignité d'un sacrement, alors qu'ils la refusaient à l'épiscopat (1). Aujourd'hui, l'opinion contraire a prévalu. Que la consécration épiscopale soit une ordination sacramentelle, un sacrement proprement dit, c'est l'enseignement commun des théologiens et, dès lors, un point hors de doute. *Episcopatus, i. e. consecratio, qua quis creatur episcopus, est ordo sive ordinatio verumque et proprie dictum sacramentum Novæ Legis* (Sylvius, *Suppl.*, q. 40, n. 5, concl. 2). *Episcopatus censendus est verus ordo et vero sacramento tradi* (Petrus de Soto, l. 4). *Ordinatio episcopalis sacramentum est vere ac proprie dictum. Mihi hæc assertio certissima videtur* (Bellarm., l. 1, c. 5). Cf. Vasquez, disp. 240, c. 1. 5.

Pour établir la vérité de cette thèse, il importe de préciser l'état de la question (*status quæstionis*). L'évêque est essentiellement prêtre ; il doit donc posséder tous les pouvoirs qui appartiennent au simple sacerdoce ; mais il a, en outre, d'autres pouvoirs spirituels : dès lors, il est plus qu'un simple prêtre. Or, ces pouvoirs que l'évêque possède et que le simple prêtre ne possède point, sont de telle nature qu'ils constituent un degré spécial, un degré supérieur dans la hiérarchie ecclésiastique. Par conséquent, l'épiscopat est un Ordre proprement dit (2) et

---

(1) Si presbytero et diacono opus est gratia peculiari ad exercendum sacras functiones, ad quas deputantur, multo magis ea opus habet episcopus propter majorem dignitatis et officii tum excellentiam, tum difficultatem (Estius, iv, dist. 24, § 28).

(2) Passim in scriptis veterum et canonibus legimus *ordinandi* et *ordinationis* vocabula, ubi de consecratione episcopi fit sermo : videlicet eadem

l'élévation d'un prêtre à ce rang de la hiérarchie est une véritable Ordination. Aussi le Pontifical Romain parle-t-il de l'*ordo episcopatus* et de l'*ordo pontificalis*. Cette vérité a toujours été admise dans l'Église catholique et, au fond, elle n'y a jamais été contestée. *Episcopatum esse ordinem, i. e. gradum et dignitatem spiritualem ad actus hierarchicos exercendos, nemo catholicorum dubitat* (Sylvius, *Suppl.*, q. 40, a. 5, concl. 1). — Mais à cette question s'en rattache une autre : l'Ordination, par laquelle un prêtre reçoit l'autorité épiscopale, est-elle un rite sacramentel, ayant la signification et la vertu sacramentelles, imprime-t-elle un caractère et confère-t-elle la grâce sanctifiante? Contrairement à l'avis d'anciens théologiens, la réponse doit être résolument affirmative. *Consecratio episcopalis sanctitatem sacerdotalem evidenter auget atque magnificat, potestatem autem et ministerium sacerdotalis ordinis extendit et ampliat ad perfectum* (Guilielm. Paris., *De sac. extr. unct. et de sacramentalibus*). Si l'on admet la sacramentalité de l'ordination sacerdotale, c'est une inconséquence de contester la dignité et l'efficacité sacramentelles de la consécration épiscopale. L'analogie, en effet, est telle que la consécration épiscopale est évidemment un sacrement si l'on reconnaît un sacrement dans l'ordination du prêtre.

a) La consécration sacerdotale est véritablement sacramentelle parce que le rite de cette consécration confère, en même temps que la grâce correspondante, un pouvoir divin, un pouvoir inamissible, c'est-à-dire fondé sur un caractère spirituel, en vue d'accomplir validement certains actes qui sont des sacrements. Or, il en est de même pour la consécration épiscopale (1). Ici, également, nous avons un rite symbolique par lequel l'ordinand est, d'une manière inamissible, consacré évêque, c'est-à-dire qu'il reçoit ainsi le pouvoir surnaturel et inamissible d'administrer certains sacrements (l'Ordre et la Confirmation), en même temps que la grâce sanctifiante lui est conférée. Le pouvoir d'ordonner et de confirmer est, incontes-

---

phrasi, qua sacerdotes aut diaconi ordinari dicuntur. Nusquam autem legimus episcopatum non esse ordinem aut episcopos non proprie ordinari (Estius, iv, dist. 24, § 28).

(1) Quum episcopatus fuerit institutus a Christo et tribuat potestatem administrandi valide quædam sacramenta, quæ alioqui per se non possunt valide a puris sacerdotibus conferri et hæc sacramentorum administratio ut digne fiat requirat sanctitatem ministri, consequenter fatendum erit, episcopatum imprimere characterem talis potestatis et conferre gratiam ad hanc dignam administrationem atque adeo *vere esse ordinem et sacramentum* (Aversa, q. 1, sect. 6).

tablement, un pouvoir surnaturel, et la collation de ce pouvoir est exclusivement liée à un rite d'institution divine. L'Église elle-même (et le Pape) ne peut dépouiller de ce pouvoir celui qui a reçu la consécration ; elle ne peut l'empêcher de l'exercer validement. Or, évidemment, ce pouvoir a son principe dans un caractère imprimé dans l'âme d'une manière ineffaçable, dans un caractère sacramentel — et dès lors, l'acte rituel de la consécration épiscopale doit être un sacrement — D'autre part, il va de soi qu'au caractère sacramentel est unie la collation des grâces sacramentelles : le rite de la consécration épiscopale l'indique formellement, par ces mots : *Accipe Spiritum Sanctum.* En effet, tout rite d'ordination qui contient ces paroles, confère la grâce de l'Esprit Saint; par conséquent, c'est un rite vraiment sacramentel (TRID. sess. 23, can. 4). — De plus - nouvel argument en notre faveur — la fonction épiscopale (*bonum opus* — I TIM., III, 1) n'est pas seulement une dignité sublime : c'est un fardeau extrêmement lourd (1) ; et, pour le porter comme il convient, on demande à Dieu l'abondance singulière de ses grâces. *Parum est quia dies ipse* (anniversaire de l'ordination épiscopale) *admonet nos nostram sarcinam cogitare : insuper etiam talis lectio* (Ez., XXXIII, 2-9) *recitata est, quæ nobis incutiat magnum timorem, ut quid portamus cogitemus : quia nisi nobiscum qui imposuit portet, deficimus* (S. AUG., *in die ordinationis suæ, serm.* 339, n. 2).

b) La preuve principale en faveur de la sacramentalité de l'Ordre se tire des Épîtres pastorales de l'Apôtre. Or, l'Apôtre (I TIM., IV, 14 ; II TIM., I, 6) insiste surtout sur la consécration, sur la dignité et l'autorité de ceux qui ont à exercer la charge épiscopale. Avec l'assistance du *presbyterium*, Paul, par une consécration sacramentelle, établit Timothée pasteur suprême de l'Église d'Éphèse. La sainte Écriture atteste donc surtout la sacramentalité de la consécration épiscopale (2).

---

(1) Id omne quod episcopis confertur dignitatis et auctoritatis, non alio pacto ipsi acceperunt, quam ut in gregis utilitatem et salutem incessabili famulatu impendant. Fratrum bono se totos debent : ministri enim sunt illius, qui animam suam pro ovibus posuit et cujus in terra vicarius servi servorum Dei appellatione gloriatur. Atque hinc episcopos omnes monitos voluit ss. Tridentina Synodus (sess. 23, de reform., cap. 1), *ipsos non ad propria commoda, sed ad labores et sollicitudines pro gloria Dei vocatos esse.* Itaque qui episcopale munus, *angelicis etiam humeris formidandum*, in se susceperunt, quæ suæ sint partes sedulo videre debent, ut omni studio exsequi possint præceptum apostoli (II TIM., IV, 5) : *Vigila, in omnibus labora, opus fac evangelistæ, ministerium tuum imple* (COLL. LAC., V, 779).

(2) De *episcopali* ordinatione utrumque locum (I TIM., IV, 14 ; II TIM.,

c) Pour établir ou pour confirmer cette même vérité, on peut s'appuyer aussi sur le texte des Actes des Apôtres xx, 28. Paul exhorte les chefs « de l'Église de Dieu » à ne point négliger le soin de leur âme et de leur salut, parce que leur propre perfection et leur sainteté personnelle sont le meilleur moyen de remplir fidèlement leurs fonctions pastorales et d'assurer les intérêts spirituels du troupeau qui leur est confié. « Prenez donc garde à vous-mêmes et à tout le troupeau sur lequel le Saint-Esprit vous a établis (*posuit*, ἔθετο) évêques (ἐπισκόπους), pour gouverner (ποιμαίνειν, *regere*) l'Église de Dieu, qu'il a acquise par son propre sang ». Les évêques sont donc établis pour « paître le troupeau de Dieu » (I PETR. v, 2-3), c'est-à-dire non seulement pour le guider avec autorité, dans la voie du salut, par la doctrine et par la loi, mais encore pour le sanctifier en lui communiquant les fruits du sacrifice et les grâces sacramentelles. L'expression ποιμαίνειν (paître) comprend, en effet, tout ce que les chefs du troupeau doivent faire pour le bien être et le salut de ceux qui leur sont confiés. Le rôle du pontife supérieur est d'instruire et de gouverner, mais son rôle est aussi d'être « pasteur ». Or, le pouvoir de remplir les fonctions sacerdotales qui leur sont propres, les évêques le reçoivent de l'Esprit Saint non pas d'une manière purement intérieure et invisible, mais par un rite extérieur consistant dans la prière et dans l'imposition des mains, comme on le voit par des textes analogues à celui-ci (ACT., XIII, 3 ; XIV, 23). Dans ce rite et par ce rite, l'Esprit Saint opère : de lui découlent le pouvoir et la grâce nécessaires pour l'exercice des fonctions de pontife souverain. Nous avons donc ici une consécration sacramentelle, par laquelle l'Esprit Saint « établit » les évêques, par laquelle il les rend aptes (1) à « paître » le troupeau des fidèles en leur dispensant la grâce, en leur communiquant la vie surnaturelle.

d) Quand il est question de la dignité et de la sainteté — c'est-à-dire de la sacramentalité — de l'Ordre, les Pères parlent de l'ordination épiscopale comme ils parlent de l'ordination des

---

1, 6) exponunt omnes fere interpretes... Quum igitur duo illa Scripturæ loca potissimum a catholicis proferri soleant ad stabiliendum sacramentum ordinis, immo et a Tridentina Synodo (sess. 23, cap. 3) locus posterior ad idem probandum afferatur, manifeste consequi videtur, episcopatum ordinem esse sacramentalem ac proprie dictum (ESTIUS, IV, dist. 24, § 28). Cfr. SIMONNET, tr. 17, disp. 2, art. 2.

(1) Saint Jean Chrysostome explique ainsi le mot ἔθετο : τοῦ Πνεύματος τὴν χειροτονίαν ἔχετε (*in Act.*, *hom.* 4, n. 4).

prêtres et de celle des diacres. Pour eux, ces trois ordinations produisent la grâce : ce sont des actes sacramentels. Au point de vue de l'impression d'un caractère sacramentel, saint Augustin compare l'ordination épiscopale au Baptême : Bona, quæ in Donatistis agnoscimus, non sunt sua : Domini nostri habent bona, ecclesiæ habent bona (les sacrements institués par Jésus-Christ et confiés par lui à l'Église). *Baptismus non est ipsorum, sed Christi. Invocatio nominis Dei super caput ipsorum, quando* ordinantur episcopi, *invocatio illa est Dei, non Donati. Non eum suscipio episcopum, si quando est ordinatus, super caput cujus Donatus est invocatus* (parce qu'un rite établi par un homme ne serait point valide). *In errante et deserente milite crimen est desertoris, character autem* (le caractère imprimé par le Baptême ou par l'ordination épiscopale) *non est desertoris, sed imperatoris (Sermo ad Cæsar. eccl. plebem*, n. 2). Saint Léon le Grand met l'ordination épiscopale au nombre des *divina munera et cœlestes dignitates* (*ep.* 12, c. 4) ; il l'appelle *tantæ benedictionis sacramentum* (*ep.* 9, c. 1). Il condamne la simonie qui régnait dans les Gaules et il s'écrie : « Quelles peuvent être les œuvres d'un évêque qu'on accuse d'avoir acheté à prix d'argent l'honneur d'un si grand sacrement ? » (*honorem tanti sacramenti* — l. 9, *ep.* 110).

4. — Dans le Pontifical Romain, l'ordination d'un évêque porte pour titre : *De* consecratione *electi in episcopum*. Les rubriques appellent *consecrator* le ministre de ce sacrement, et *consecrandus* ou *consecratus* celui qui le reçoit. Cette terminologie répond bien à l'onction solennelle qui constitue une cérémonie si importante de l'ordination épiscopale : nous en avons déjà une preuve dans ce fait que l'usage de ces expressions est à peu près contemporain de l'introduction de l'onction dans notre rite.

D'après l'ancien canon, *ut unus episcopus episcopum non ordinet* (concile de Rome, 386), il faut, pour l'ordination épiscopale, au moins deux évêques assistants (*adsint duo ad minus episcopi assistentes*) : seul, à l'origine — et jusqu'au VIe siècle, — le Pape pouvait consacrer un évêque, sans assistants. Toutefois, l'assistance de deux évêques étant requise seulement pour la licéité et non pour la validité, deux prêtres peuvent, en cas de nécessité et avec l'agrément du Pape, remplacer les évêques assistants (CONGR. DE PROP. FIDE, 18 mai 1773), — *Tam consecrator, quam electus conveniens est ut præcedenti die jejunent* (PONTIF. ROM. — Cfr. ACT., XIII, 2). — Les ornements de l'*élu* doivent toujours être de couleur blanche (*albi coloris*), tandis que ceux de l'évêque consécrateur et des assistants sont de la

couleur du jour (*coloris tempori et officio Missæ convenientis* — (S. R. C., 16 juin 1663).

a) Ce que l'archidiacre faisait dans les ordinations précédentes, le plus ancien des évêques assistants (*senior assistentium*) le fait ici : au nom de l'Église, il demande à l'évêque consécrateur « d'élever au fardeau de l'épiscopat le prêtre (*presbyterum*) ici présent ». Notre rite suppose donc que l'élu possède déjà tous les pouvoirs qui appartiennent à l'essence du sacerdoce chrétien et qu'il ne peut plus recevoir que la plénitude de ces pouvoirs et de cette dignité ; plénitude qui est le propre de l'évêque (1). — Avant de procéder à l'ordination, ce n'est pas le témoignage des personnes présentes qu'on demande ici, mais un ordre ou mandat du Siège apostolique (*mandatum apostolicum*) (2). Après la lecture de ce mandat, viennent et la prestation du serment et l'examen (*examen*) du nouvel élu en ce qui concerne la foi et les mœurs : on lui pose donc neuf questions auxquelles il répond affirmativement. « Dans le choix des évêques, il faut examiner leur foi et voir si leur vie est d'accord avec cette foi » (S. Greg. M., l. 9, *ep.* 110). Le pasteur doit se recommander (briller, *fulgere*) par l'humilité comme par la justice, par la force comme par la douceur ; il doit, par sa vie (*vivendo*) non moins que par ses discours (*loquendo*), montrer le chemin de la vie et, par ses exemples, allumer dans les cœurs des fidèles le désir de la patrie céleste (S. Greg. M., l. 3, *ep.* 29). Le rite d'après lequel les évêques font, avant leur consécration, une profession de foi toute spéciale et plus « scientifiquement » formulée, est bien antérieur à l'introduction de la récitation du Symbole des Apôtres dans l'ordination des prêtres. Seuls, les évêques, unis au Pape, sont les dépositaires ordinaires (ou établis par Jésus-Christ) de l'autorité doctrinale dans l'Église ; à ce titre, ils doivent, dans le territoire soumis à leur juridiction, conserver intacte la doctrine du salut. *Exhortamur*

---

(1) Episcopus magnus vel summus sacerdos non ideo nuncupatur, quod sit magis sacerdos quam presbyter sed quod duntaxat sit major extensive, non intensive, sicut vir major est homo quam puer, non autem magis homo : nam episcopatus est presbyteratus perfectus, presbyteratus vero episcopatus est imperfectus ; non quod quidquam presbytero quoad verum sacerdotium desit, sed quod quædam possit episcopus circa corpus Christi mysticum, non autem circa corpus Christi verum, quæ non potest presbyter, qui est simplex sacerdos. Nam episcopus ordinare potest, presbyter non potest ; confirmat episcopus jure suo ut minister ordinarius, presbyter de mandato duntaxat apostolico (Du Saussay, p. 2, l. 1, c. 10, a. 1).

(2) Le pape Sirice (384-399) avait déjà prescrit que « nul ne pût ordonner un évêque sans le consentement du Siège apostolique » (*Lettre aux évêques d'Afrique*, n. 2).

dilectionem tuam, ut fidem, quam in exordio tuæ consecrationis breviter lucideque digessimus, illibatam et inviolabiliter custodias, quia fides omnium virtutum fundamentum est (Pontif. Rom.) Autrefois. c'était la veille de la consécration, que l'élu était examiné publiquement et solennellement, au triple point de vue de sa vie, de sa science, et de la connaissance de ses nouveaux devoirs (1).

b) Alors commence la célébration de la messe. Le consécrateur et l'élu concélèbrent ; en d'autres termes, ils consacrent et consomment une seule et même hostie comme ils participent à un seul et même calice. *Ponatur una hostia consecranda pro consecrante et consecrato, et vinum consecrandum in calice sufficiens pro utroque* (Pontif. Rom.). Après l'offertoire, ils sont ensemble au même autel ; pendant ce qui précède, au contraire, l'élu est à un autre autel. D'abord, il porte encore l'étole croisée sur la poitrine (*in modum sacerdotis*) ; mais, avant le commencement de la messe, il prend la croix pectorale et l'étole est disposée de manière à retomber pendante (*accipit crucem pectoralem et stola ei aptatur, ut ab humeris dependeat*).

c) L'ordination se fait entre l'épître et l'évangile, c'est-à-dire avant le petit Alleluia ou avant le dernier verset du Trait (ou de la Séquence). Tout d'abord, le consécrateur rappelle très brièvement à l'élu les obligations officielles de l'évêque. *Episcopum oportet judicare* (exercer la justice, prononcer des sentences judiciaires), *interpretari* (exposer la Sainte Écriture, c'est-à-dire prêcher, puisque la parole de Dieu est la plus excellente matière de la prédication), *consecrare* (faire certaines consécrations de personnes et de choses), *ordinare* (conférer aux clercs les Ordres soit mineurs soit majeurs), *offerre* (célébrer le sacrifice eucharistique), *baptizare* (en qualité de principal ministre ordinaire) *et confirmare* (comme seul ministre ordinaire). Alors viennent les Litanies des Saints, comme pour les autres Ordres majeurs. Aidé des évêques assistants, le consécrateur, sans prononcer aucune parole, met sur le cou et sur les épaules de l'élu le livre des Évangiles : ce livre est ouvert, la tête en bas, et maintenu ainsi par un clerc pendant l'ordination proprement dite, jusqu'à la remise de la crosse et de l'anneau. A cette cérémonie s'unit immédiatement l'imposition des mains. Le consécrateur et les évêques assistants touchent des deux mains la tête de l'élu (*ambabus manibus caput consecrandi*

---

(1) Voir, dans le Pontifical Romain, *De scrutinio serotino, quo antiqui utebantur, antequam electus in episcopum consecraretur.*

tangunt (1) en disant : *Accipe Spiritum Sanctum.* L'ancienne liturgie occidentale ne contient pas encore cette formule ; elle y a été introduite plus tard, tandis que les Orientaux, en général, ne l'emploient pas. — Il faut voir une continuation de cette formule et, par conséquent, rattacher à l'imposition des mains la courte prière (*Propitiare...*) et la Préface plus longue (*Deus, honor omnium dignitatum...*) que l'évêque consécrateur dit seul. La prière demande au Seigneur « d'incliner » sur l'élu « la corne d'abondance de la grâce sacerdotale (*cornu gratiæ sacerdotalis*) (2) et de répandre en lui la vertu de sa bénédiction ». La Préface implore et obtient pour l'élu l'autorité et la dignité épiscopales, la plénitude de grâce et de vertu requise pour les devoirs de sa charge. Comple in sacerdote tuo *ministerii tui* summam (le pouvoir du prêtre reçoit son complément : l'évêque consacré le possède dans sa plénitude)... *Tribuas ei Domine*, cathedram episcopalem *ad regendum ecclesiam tuam et plebem sibi commissam* (l'évêque tient de Dieu la mission de guider, par la doctrine et par la loi, le troupeau qui lui est confié). — Sur l'ordre de Dieu, Moïse fit faire pour Aaron « un saint vêtement en signe d'honneur et comme un ornement » (EXOD., XXVIII, 2) (3). Les ornements précieux du grand prêtre, sous l'Ancien Testament, n'étaient pas seulement un symbole pour les Hébreux : ils étaient aussi une figure pour le sacerdoce du Nouveau Testament (4) Leur richesse et leur éclat annon-

---

(1) Episcopus quum ordinatur, duo episcopi ponant et teneant evangeliorum codicem super caput et cervicem ejus, et uno super eum fundente benedictionem, reliqui omnes episcopi, qui adsunt, manibus suis caput tangant (*Vulg.* CONC. CARTH. IV, can. 2). L'imposition des mains devait donc et doit se faire *tactu corporali*, par un contact physique. Cfr. HALLIER, p. 2, sect. 8, c. 9, a. 1, § 2.

(2) Quando electi promoventur, pleno cornu unguntur, quia ad altitudinem ordinis proficiunt virtute perfectionis (S. GREG. M., *in* I *Reg.*, l. 5, c. 3. n. 3).

(3) *Facies*, h. e. per manus aliorum fieri jubebis, *vestem sanctam*, i. e. consecrandam divinoque cultui deputandam, *Aaron fratri tuo in gloriam et decorem*, h. e. quæ ei sit gloriosa et decorativa ipsius, imo et posteris ejus cedat in gloriam et honorem, finaliter vero tendat ac ordinetur ad meæ gloriam majestatis atque ad cultus seu servitutis meæ decorem (DION. CARTUS., *in Exod.*, c. 28, n. 55).

(4) Per sacerdotalia ornamenta mosaicæ legis præfiguratus est omnis decens ornatus variusque vestitus præsulum, sacerdotum ac ceterorum ecclesiæ in divino obsequio evangelicæ legis (DION. CARTUS., *in Exod.*, c. 28, a. 56). — Præterea juxta mysticum sensum per applicationem Aaron filiorumque ejus monstratur, quod ministri altaris in evangelica lege et omnes in sacris ordinibus constituti tantum debent plebem in omni virtute et exemplaritate transcendere, quanto altioris sunt prælationis aut

çaient que les pontifes de l'Église chrétienne, dont « la gloire est tout intérieure » (Ps. XLIV, 14), doivent briller par la beauté de l'âme, resplendir de l'éclat des vertus surnaturelles. *Per connexionem sacerdotalium ornamentorum ac vestium designatur, quod in ministris ecclesiæ debet esse firma atque præcipua virtutum ac donorum connexio, quarum contemperatura est pulcherrimus sanctissimusque vestitus eorum, qui in sacris sunt ordinibus positi* (DION. CARTUS., *in Exod.*, c. XXVIII, a. 56).

d) Chez les Juifs, le grand prêtre se distinguait des simples prêtres non seulement par les ornements plus nombreux, mais encore par l'onction sur la tête (EXOD., XXIX, 7) (3). Seul, en effet, dans sa consécration, il recevait ainsi l'onction réservée à cet effet — onction très précieuse (EXOD., XXX, 22-33). On retrouve ce rite dans l'ordination de nos évêques (4). Depuis le v[e] ou le VI[e] siècle environ, l'onction de la tête se fait pendant la Préface (après les mots *cœlestis unguenti rore sanctifica*). Tandis qu'on chante le *Veni, Creator Spiritus*, l'évêque consécrateur oint avec le saint-chrême la tête de l'élu agenouillé devant lui ; avec le pouce de la main droite il fait ainsi, d'abord, une onction en forme de croix sur la tonsure (*formans primo signum crucis per totam coronam*) ; puis il enduit le reste de la tonsure (*deinde reliquum coronæ liniendo*), en disant : *Ungatur et consecretur caput tuum cœlesti benedictione* in ordine pontificali. — La Préface terminée, les deux mains de l'élu reçoivent de la même manière l'onction avec « le chrême de sanctification » (*chrismate sanctificationis*) ; elles sont ointes tout entières (*in modum crucis* et *totaliter*) ; l'évêque consécrateur dit, en même

---

ordinis et quo pluribus præsunt, ut sint separati a vita communi et veri mediatores inter Deum et plebem (DION. CARTUS., *l. c.*).

(1) Consecratio circa pontifices et sacerdotes hoc ordine fiebat : primo enim, postquam abluti erant, induebantur quibusdam vestimentis specialiter pertinentibus ad designandam dignitatem ipsorum. *Specialiter* autem *pontifex* oleo unctionis *in capite* ungebatur, ut designaretur quod ab ipso diffundebatur potestas consecrandi ad alios, sicut oleum a capite derivatur ad inferiora (Ps. 132, 2). Levitæ vero non habebant aliam consecrationem, nisi quod offerebantur Domino a filiis Israel per manus pontificis qui orabat pro eis. Minorum vero sacerdotum *solæ manus* consecrabantur quæ erant applicandæ ad sacrificia (S. THOM., 1, 2, q. 102, a. 5, ad 8 et 9. — Cfr. HUMMELAUER, *in Exod.* c. 29).

(2) Pontifici fit unctio in capite, in quo significatur abundantia gratiæ, quæ in prælatis debet in excellentia reperiri. Et hinc est, quod manus sacerdotis unguntur oleo sancto, sed *caput pontificis chrismate*, ut significetur, quod in eo debet esse excellentia vitæ in conspectu Dei, in conscientia et in conspectu hominum quantum ad famam (S. BONAV., IV, dist. 24, p. 2, a. 1, q. 4).

temps, les prières qui doivent accompagner cette onction. Pendant ce temps, le chœur chante le psaume CXXXII. « Ce psaume est court, sans doute, mais il est bien connu (*valde notus*) et souvent cité (*nominatus*). Il est si doux à entendre que ceux-là même qui ne savent point le psautier, chante volontiers le premier verset. Il est aussi doux que cette charité qui fait que des frères habitent paisiblement ensemble » (S. AUG., *in Ps. 132 enarr.*, n. 1). Le psaume chante les bénédictions et les joies de la charité fraternelle qui règne là où les enfants de Dieu et de l'Église vivent dans l'unité de la foi pour servir le Seigneur et faire leur salut (*ecce quam bonum et quam jucundum habitare fratres in unum*). Deux comparaisons rendent plus sensibles le charme et la suavité de cette religieuse union. La douceur de la concorde ressemble à l'huile parfumée qui fut versée sur la tête du grand prêtre Aaron, avec tant d'abondance qu'elle se répandit sur sa barbe et jusque sur la frange de ses vêtements (*sicut unguentum in capite, quod descendit in barbam, barbam Aaron — quod descendit in oram vestimenti ejus*). — Les bénédictions attachées à cette harmonie fraternelle, à cette pacifique communion des esprits sont comparées à la vivifiante rosée de l'Hermon qui descend sur la montagne de Sion (*sicut ros Hermon qui descendit in montem Sion*). C'est la Sion nouvelle, c'est-à-dire l'Église qui possède cette unité : voilà pourquoi Dieu se plaît à répandre la bénédiction et la vie jusque dans l'éternité (*quoniam illic mandavit Dominus benedictionem et vitam usque in sæculum*). Oint en qualité de grand prêtre et possédant la plénitude du pouvoir sacerdotal, l'évêque est appelé à dispenser aux fidèles commis à sa garde les bénédictions de la rédemption et la rafraîchissante rosée des grâces. — Au baptême, l'onction se fait sur la poitrine et entre les épaules comme aussi sur le sommet de la tête ; le confirmand reçoit l'onction sur le front ; le malade sur les cinq sens ; le prêtre sur les mains : l'évêque la reçoit sur la tête et sur les mains. La sainte onction coule abondamment sur la tête de « l'élu » ; elle descend jusqu'à ses vêtements, jusqu'à ses membres, afin que la vertu de l'Esprit divin remplisse son âme (*interiora ejus repleat*) et le protège extérieurement (*exteriora circumtegat*). *Præsidens seu prælatus tanto exuberantiori indiget unctione et gratia Spiritus Sancti, qua major est sua prælatio et quo pluribus præest, quo item qui ei commissi sunt ad altiora et perfectiora tenentur, intantum ut de plenitudine sua queat influere subditis suis* (DION. CARTUS., *in Levit.*, c. 8, a. 20).

e) Après l'onction, on remet à l'évêque ainsi consacré la crosse, l'anneau et le livre des évangiles. Le quatrième synode de Tolède

(633) nomme déjà la crosse et l'anneau parmi les insignes épiscopaux (1). Tous deux sont d'abord bénits.

L'évêque est, pour son diocèse, le représentant visible du souverain « pasteur et évêque des âmes » (I PETR., II, 25) qui règne au ciel, au nom et à l'exemple duquel il doit paître le troupeau remis à sa garde. Pour ce troupeau, le divin Sauveur, « le Bon Pasteur » a donné sa vie et versé son sang (HEBR., XIII, 20). Les mots : *Accipe* baculum pastoralis officii, font entendre que la crosse (houlette, *baculus pastoralis*) symbolise la fonction pastorale de l'évêque, l'ensemble de ses devoirs de pasteur. En la bénissant, l'évêque consécrateur demande à Dieu, qui soutient l'humaine faiblesse (*sustentator imbecillitatis humanæ*), de daigner accorder au nouvel évêque (*interius operetur*) ce que la forme et la nature de la crosse désignent extérieurement (*quod in ea exterius designatur*). Ce symbole, on s'est plu à le trouver dans les trois parties qui, en Occident, depuis le commencement du moyen âge, constituent la « houlette » épiscopale. En haut est la « courbure » (*curvatura*); elle rappelle que l'évêque doit, avec une tendre charité, ramener les brebis qui se sont égarées hors du droit chemin et les reconduire aux divins pâturages de la vérité et de la grâce. La partie moyenne, la hampe avec un nœud (*nodus*), symbolise la justice ou la droiture avec laquelle l'évêque gouverne et juge ses inférieurs, la fermeté avec laquelle il soutient les faibles et protège ceux qui sont en danger. La partie inférieure, la pointe (*stimulus*) qui termine la crosse, rappelle au pasteur le devoir de stimuler le zèle des tièdes et des indolents, de les corriger au besoin. *Attrahe per primum — medio rege — punge per imum* (2). En remettant la

---

(1) Episcopo dum consecratur datur *baculus*, ut ejus judicio subditam plebem vel regat vel corrigat vel infirmitates infirmorum sustineat. Datur et *annulus* propter signum pontificalis honoris vel signaculum secretorum. Nam multa sunt, quæ carnalium minusque intelligentium sensibus occultantes sacerdotes quasi sub signaculo condunt, ne indignis quibusque Dei sacramenta aperiantur (S. ISID. HISPAL., *De eccles. offic.*, l. 2, c. 5, n. 2). Quum hæc omnia traduntur, jam episcopalis ordinatio essentialiter peracta est nec nisi ad potestatem acceptam magis explicandam conferuntur : *liber* enim *evangeliorum* ipsi traditur, ut sit signum potestatis acceptæ prædicandi evangelium et reliquis illam communicandi; *baculus episcopalis*, ut ejus non tam jurisdictio quam modus jubendi, corrigendi, excommunicandi indicetur; *annulus* in symbolum conjugii spiritualis, quod cum sua ecclesia contraxit; *inungitur caput* solum propter dignitatem et principatum, quem accepit super alios in ecclesia, *manus* vero propter ministerium et officium benedicendi (HOLTZCLAU, *De sacram. ordin.*, a. 8, n. 108).

(2) Baculus correptionem significat pastoralem, propter quod a conse-

crosse au nouvel évêque, le prélat consécrateur lui recommande donc d'unir la douceur à la sévérité dans la correction des abus (*in corrigendis vitiis pie sæviens*), de ne point oublier dans ses jugements la règle divine (*judicium sine ira tenens*), de gagner à Dieu le cœur de ses auditeurs en leur enseignant la vertu (*in fovendis virtutibus auditorum animos demulcens*), de maintenir dans la paix de son âme la discipline de l'Église (*in tranquillitate severitatis censuram non deserens*). « Il faut veiller avec beaucoup de prudence à ce que la force ne devienne pas la rigueur, à ce que la douceur ne dégénère point en faiblesse (*ne aut districtio rigida aut pietas sit remissa*). La force et la douceur perdent leur prix, lorsqu'on emploie l'une sans l'autre ; dans leurs rapports avec leurs subordonnés il faut aux supérieurs la miséricorde jointe à la justice, la sévérité alliée à la douceur. Il faut les réunir, les tempérer l'une par l'autre, en sorte que les inférieurs ne se heurtent pas à la rigueur excessive et que trop d'indulgence ne soit pas pour eux une occasion de désordre » (S. Greg. M., *Reg. pastoral.*, II, 6).

Dans l'Évangile (Matth., IX, 15 ; Joann., III. 29), Jésus-Christ nous est représenté comme l'Époux, et l'Église, toute pure, est sa fiancée (II Cor., XI, 2). Ainsi, la révélation nous donne, dans l'union de l'époux et de l'épouse — communauté la plus parfaite, affection la plus intime qui soit sur la terre — l'image de l'union du Sauveur avec son Église, union scellée par la grâce. Or, l'évêque est éminemment le représentant du céleste Époux de l'Église (1) et, comme marque de cette haute dignité, en Occident, d'après une très ancienne coutume, il porte, au quatrième doigt de la main droite (*digitus annularis dextræ manus*) (2), un

---

cratore dicitur consecrato : « Accipe baculum pastoralitatis ». Quod autem est acutus in fine, rectus in medio, retortus in summo, designat quod pontifex per eum debet pungere pigros, regere debiles, colligere vagos. Quod uno carmine versificator quidam expressit : « Collige, sustenta, stimula — vaga, morbida lenta » (Innoc. III, *De sacr. alt. myst.*, l. 1, c. 62).

(1) Episcopi sunt sponsi, qui debent Christo animas consecrare secundum quod dicit apostolus : « Despondi vos uni viro virginem castam » (II Cor., XI, 2), et debent filios perfectos generare, et ideo habent clavium potestatem in excellentia et eis solis ista, quæ sunt excellentiæ, sunt commissa (S. Bonav., IV, dist. 20, p. 2, dub. 6).

(2) Le pape Grégoire IV, élu en 827, assigne à cet usage la raison suivante dans son livre « *De cultu pontificum* ». « Les anneaux épiscopaux ne doivent point être mis à la main gauche, sans tenir compte du préjugé païen relatif à la veine cordiale (*nullius venæ cordialis habita ratione quæ gentilitatem capere videtur*), mais toujours à la droite comme plus digne, puisque c'est elle qui distribue les saintes bénédictions (*sed omnino in dextera tanquam digniore, qua sacræ benedictiones impenduntur*). C'est pour

anneau d'or orné d'une pierre précieuse. La formule de bénédiction voit, dans l'anneau pastoral, un *sacrosanctæ fidei signum* et un *fidei signaculum*. L'anneau rappelle à l'évêque le devoir de garder dans sa pureté « l'Épouse de Dieu », c'est-à-dire l'Église (*sponsam Dei, sanctam videlicet ecclesiam, illibate custodire*), par une inviolable fidélité (*intemerata fide ornatus*), par un zèle pastoral que rien ne lasse — et cela, surtout en veillant, dans son propre diocèse, à la pureté de la foi et au dépôt de la « saine doctrine » (Tit., I, 9; II, 1).

Alors seulement, on retire et l'on ferme le livre des évangiles qui reposait sur les épaules de l'élu ; le prélat consécrateur le fait toucher au nouvel évêque en l'avertissant de « prêcher aux fidèles confiés à sa garde ». Le Concile de Trente dit que la prédication de la parole de Dieu est le *munus præcipuum* des évêques (sess. 24, *de reform.*, c. 4). Le siège épiscopal est avant tout la chaire d'un docteur. Avant la consécration, on avait déjà, dans l'*examen*, demandé à l'élu : *Vis ea, quæ ex* divinis Scripturis *intelligis, plebem cui ordinandus es, et verbis docere et exemplis?* ℟. *Volo*. L'élu a donc juré d'exposer aux fidèles le riche trésor des saintes Écritures. Dans son diocèse, l'évêque est aussi « le héraut de l'Évangile » (*præco evangelii*) et à ce titre, il est tout d'abord tenu, comme un bon pasteur, de donner à ses ouailles « l'aliment des paroles du salut » (Trid., sess. 5, c. 2) ; tous les autres prêtres ne sont que ses aides dans ce ministère de l'enseignement et de la prédication. *Docere, i. e. exponere evangelium, pertinet proprie ad episcopum, cujus actus est perficere; perficere autem idem est quod docere* (S. Thom., 3, q. 67. a. 1, ad 1).

f) L'évêque consécrateur et l'évêque consacré continuent alors — chacun à son autel — la messe jusqu'à l'offertoire. Après la récitation de l'offertoire (*dicto offertorio*), l'évêque consacré offre à son consécrateur « deux cierges allumés (*duo intortilia accensa*), deux pains (*duos panes*), et deux petits barils de vin (*duo barilia vino plena*) ». Dans la Secrète et dans le *Hanc igitur*, mention est spécialement faite du serviteur de Dieu, élevé à « l'ordre épiscopal » (*ad episcopatus ordinem*). -- Sans se mettre à genoux, mais debout et la tête inclinée (*capite inclinato stans*), ce dernier reçoit, des mains du consécrateur, la sainte commu-

---

cela que, à la consécration soit des souverains pontifes, soit des autres évêques, on met l'anneau à leur main droite » (Martigny, *Dictionnaire*, v. Anneau épiscopal). On croyait qu'une veine (*vena*) allait directement de l'annulaire au cœur, signe que l'évêque doit avoir pour l'Église un tendre amour. Cfr. Sicard. Crem., *Mitrale*, l. 2, c. 5).

nion sous les deux espèces — une partie de la grande hostie, et le reste du précieux sang dans le calice. Après la bénédiction à la fin de la messe, l'évêque consécrateur bénit la mitre et les gants qu'il met à l'évêque consacré.

La coiffure du grand-prêtre de l'Ancien Testament est désignée, dans la sainte Écriture, tantôt sous le nom de *mitra*, tantôt sous ceux de *cidaris* et de *tiara*. La coiffure liturgique, en usage pour les évêques depuis le XIe siècle dans l'Église d'Occident, s'appelle *mitra* dans nos rituels : mais les liturgistes du moyen âge la nomment aussi *infula*. A l'origine, sans doute, elle était plane ; plus tard, et peu à peu, elle reçut les deux « cornes » (*cornua*) qui la caractérisent maintenant. La signification symbolique de la mitre est indiquée par ces paroles de l'évêque consécrateur : lorsque, avec l'aide des deux assistants, il impose la mitre au nouvel évêque, il dit : *Imponimus, Domine, capiti hujus antistitis et* agonistæ *tui* galeam *munitionis et salutis, quatenus* decorata facie *et* armato capite cornibus utriusque testamenti *terribilis appareat adversariis veritatis et, te ei largiente gratiam,* impugnator *eorum robustus exsistat, qui Moysi famuli tui* faciem *ex tui sermonis consortio* decoratam *lucidissimis tuæ claritatis ac veritatis* cornibus *insignisti, et capiti Aaron pontificis tui tiaram imponi jussisti* (PONTIF. ROM.). « Et lorsque Moïse descendit de la montagne de Sinaï, il portait les tables du témoignage, et il ignorait que son visage était rayonnant (*cornuta*) (1), depuis son entretien avec le Seigneur (*ex consortio sermonis Domini*). Or, Aaron et les enfants d'Israël, voyant la face de Moïse radieuse, craignirent d'approcher de lui » (EXOD., XXXIV, 29-30). Comme dans Habacuc (III, 4) les cornes (*cornua*) sont les éclairs, de même ici, l'on doit, dans ce qui est dit du visage de Moïse, voir le rayonnement qui le transfigurait. Ce sens est ainsi en rapport avec la destination et la signification de la mitre. L'évêque est « le soldat de Jésus-Christ » (II TIM., II, 3) ; c'est un lutteur (*agonista*, ἀγωνιστής) qui doit défendre les vérités révélées contre les ennemis de la foi et de la doctrine de l'Église. En tant que la mitre, avec ses deux « cornes », recouvre la tête, elle rappelle, au sens spirituel, le casque qui sert de défense (*galea munitionis*) dans les combats

---

(1) *Ignorabat quod cornuta esset facies sua*, i. e. tam luminosa ac splendida, quod radii clari ac fulgidi procedebant ex lumine vultus sui, in altum tendentes paulatim in similitudinem cornuum — *ex consortio sermonis Dei*, i. e. ex longa sua conversatione, collocutione et communione cum Deo, ex quibus mens sua fuit tantis illuminationibus claritatibusque repleta, quod redundabant in vultu ipsius (DION. CARTUS., *in Exod.* c. 24, a. 65).

contre les adversaires de la vérité, c'est-à-dire la profonde science des deux testaments désignés par les deux cornes (*armato capite cornibus utriusque testamenti*) (1). Certains animaux se défendent avec leurs cornes : le mot « corne » signifie donc souvent la force, dans la sainte Écriture. *Per cornua vultus Moysis designantur fortia argumenta ex lege et prophetis accepta, quibus armamus nos ad disputandum contra excæcatos Judæos ac ceteros sanæ doctrinæ ac fide æmulos* (DION. CARTUS., *in Exod.* c. 34, a. 65). Une science solide est une arme puissante pour repousser victorieusement, comme un valeureux champion (*impugnator robustus*) les contradicteurs de la vérité divine et pour les retirer de l'erreur (TIT. I, 9) (2). — En tant que la mitre est aussi une parure, elle rappelle à l'évêque sa dignité et son autorité de pontife (*pontificalis dignitatis ornatus*): c'est pourquoi il la porte dans les fonctions liturgiques où le simple prêtre reste la tête découverte. L'évêque, dans son diocèse, possède tous les pouvoirs spirituels : il doit donc, comme Moïse, s'entretenir constamment avec Dieu, lui demeurer étroitement uni, pour que la lumière de gloire resplendisse sur son visage (*decorata facies*) et que, « s'avançant de clarté en clarté, il se transforme en la même image » (II COR., III, 16-18).

Les gants (*chirothecæ*) sont, en Occident, un insigne liturgique des évêques dans la célébration du sacrifice — et cela depuis le XII[e] siècle. *Manuum tegumenta*, ils étaient à ce titre, de la couleur des ornements du jour, depuis le XV[e] siècle : auparavant, ils étaient toujours blancs — ce qui est en harmonie avec leur symbolisme, et ce symbolisme, il faut le chercher dans la prière qui, depuis le XIV[e] siècle, accompagne leur bénédiction. Il y est dit que ces gants, richement ornés, doivent parer les mains du pontife et les préserver de toute souillure. A ce point de vue, ils signifient la pureté : pureté du cœur, pureté de la conduite (*tam cordis quam operis munditia*), pureté qui est l'apanage de l'homme nouveau, descendu du ciel — Jésus-Christ (*munditia novi hominis qui de cœlo descendit* — Cfr. I COR., XV, 47-49) — et que le divin Chef communique à

---

(1) Mitra pontificis scientiam utriusque testamenti significat : nam duo cornua duo sunt testamenta. Duæ fimbriæ (les deux bandes retombant sur le dos) spiritus et littera (INNOC. III, l. 1, c. 60).

(2) Saint Hilaire s'appuie sur les paroles de l'Apôtre (TIT., I. I, 9-10) pour établir que l'évêque doit se recommander par la science non moins que par la pureté des mœurs : ut et vita ejus ornetur docendo et doctrina vivendo (*De Trinit.*, l. 8, n. I).

ses membres. Cette pureté, l'évêque la demande lorsqu'il met ses gants avant de célébrer la messe, afin que l'oblation de l'Agneau sans tache soit féconde en grâces, de même qu'autrefois Jacob obtint la plénitude des bénédictions terrestres lorsque, de ses mains recouvertes de la peau d'un chevreau, il présenta à Isaac, son père, l'aliment et le breuvage préparés par Rébecca (*pelliculis hœdorum opertis manibus*).

Alors le nouvel évêque est « intronisé » (*consecrator inthronizat eum in sede episcopali*). Le nouveau pasteur des âmes, revêtu de tous les ornements du pontife, est placé sur un trône, où son clergé lui rend hommage. Au chant du *Te Deum* il parcourt l'église pour donner à son troupeau sa première bénédiction épiscopale. Les versets du psaume (LXXXVIII, 14, 15), chantés après le *Te Deum*, redisent les souhaits joyeux du clergé et des fidèles. « Que votre main soit affermie » (*firmetur*, qu'elle se montre forte), votre main qui, maintenant, porte la crosse ; que votre droite s'élève » (*exaltetur dextra tua*) pour répandre l'abondance des bénédictions ; « que la justice et le droit soient les appuis de votre trône ». Que ce souhait se réalise, et le gouvernement du nouveau pasteur sera fort, il sera juste, il sera fertile en bienfaits. De l'autel, le nouvel évêque bénit encore une fois tous les assistants ; il répète trois fois à l'évêque consécrateur le vœu : *Ad multos annos*, et la cérémonie se termine par la récitation de l'évangile de saint Jean. *Vadunt in pace omnes* (PONTIF. ROM.). Ces mots que le métropolitain adressait autrefois à l'élu après la consécration épiscopale, s'appliquent bien au nouvel évêque. *Amodo, frater carissime, scias te* maximum pondus suscepisse laboris, *quod est sarcina regiminis animarum et commodis servire multorum omniumque fieri minimum atque ministrum et pro credito tibi talento in die examinis et judicii rationem redditurum. Nam si Salvator noster dicit : Non veni ministrari, sed ministrare, et animam suam posuit pro ovibus suis: quanto magis nos inutiles servi summi patrisfamilias debemus maximo cum sudore incumbere, oves dominicas a summo nobis Pastore consignatas ad ovile dominicum suffragante divina gratia absque morbo vel macula perducere ?* (PONTIF. ROM., *de scrutin. serotino*).

§ 16. — Rapports entre l'épiscopat et la prêtrise.

1. — Quand nous posons cette question : Quels sont les rapports entre l'épiscopat et la prêtrise ? il s'agit, bien entendu, du

pouvoir de l'Ordre. Et, sur ce point, les théologiens, soit avant soit après le Concile de Trente, et les canonistes sont loin d'être clairs, comme ils sont loin d'être d'accord dans leurs réponses. Du reste, hâtons-nous de le dire, on discutait bien plus sur l'expression que sur la chose elle-même (Cfr. AVERSA, q. 1, sect. 7; MASTRIUS, disp. 4, q. 1, a. 1-2).

2. — Les trois degrés qui se rencontrent dans la hiérarchie de l'Ordre sont d'origine divine. Les pouvoirs spirituels, qui constituent ces différents degrés, viennent de l'Esprit Saint, mais ils en viennent uniquement par la voie sacramentelle — par le rite de l'ordination du diaconat, de la prêtrise et de l'épiscopat. En vertu de l'institution divine, le prêtre occupe donc, dans cette hiérarchie, une position intermédiaire — il est supérieur au diacre, il reste inférieur à l'évêque. La distance, de part et d'autre, n'est ni égale ni de même nature (1). En effet, le diaconat et le sacerdoce sont essentiellement distincts; tandis qu'entre la prêtrise et l'épiscopat il n'y a qu'une différence de degré entre un seul et même sacerdoce. Pour cette raison et à ce point de vue l'on peut fort bien dire que le sacerdoce constitue génériquement un seul Ordre, mais qu'il renferme deux degrés (2). L'un de ces degrés, la prêtrise, contient la substance, l'essence du sacerdoce chrétien; l'autre, l'épiscopat, s'étend à des fonctions sacramentelles qui ne sont point du ressort du simple prêtre. D'ailleurs, l'évêque doit d'abord être prêtre, et il devient prêtre, d'après la loi établie par Jésus-

---

(1) Excessus presbyteri supra diaconum est incomparabiliter major quam excessus episcopi supra presbyterum, et præcise ex vi ordinis, ut patet ex actibus et objectis eorum comparatis. Deinde differentialis ratio presbyteratus continet in se omnem potestatem omnium inferiorum ordinum, id quod minime verificatur de conceptu differentiali episcopi respectu presbyteri (ESPARZA, l. 10, q. 108).

(2) Episcopatus convenit cum sacerdotio in hoc, quod per utrumque confertur potestas conficiendi valide quædam sacramenta, quæ aliter non possunt valide confici: nempe *sacerdotium* dat potestatem consecrandi eucharistiam, absolvendi a peccatis et ungendi in articulo mortis, *episcopatus* dat potestatem per se confirmandi et ordinandi. Conveniunt ergo in quodam genere proximo, sub quo non veniunt reliqui ordines, qui utique non præbent potestatem ad conficiendum valide aliquod sacramentum nec absolute ad faciendum ullum opus sacrum validum, quod sine iis non valeret. Et juxta hoc nomen ipsum *sacerdotii* passim ita ample sumitur, ut non dicatur solum de simplici et ordinario sacerdotio, sed præcipue etiam de superiori illo gradu, qui episcopatus et pontificatus nominatur. Unde designantur *duo sacerdotum gradus*, sc. minorum et majorum, inferiorum et superiorum, et alii dicuntur simplices, alii summi sacerdotes (AVERSA, q. 1, sect. 7. — Cf. SIMONNET, tr. 17 disp. 2, a. 2).

Christ, en recevant l'ordination sacerdotale ; mais, en même temps, l'évêque est supérieur au simple prêtre : il est le grand prêtre, le prêtre souverain (summus *sacerdos*) ; et il le devient, d'après la loi établie par Jésus-Christ, par le rite de la consécration ou ordination épiscopale (1). Par la consécration épiscopale, le simple prêtre, qui, à ce seul titre, peut consacrer le corps véritable du Sauveur et absoudre de ses fautes le corps mystique du Christ — le simple prêtre, disons-nous, reçoit le pouvoir de perpétuer le sacerdoce, de créer des « ministres de Jésus-Christ, et des dispensateurs des mystères de Dieu » (I Cor., iv, 1). *Fratres dilectissimi et sacerdotes Domini, cooperatores ordinis nostri estis. Nos, quamvis indigni, locum Aaron tenemus, vos autem locum Eleazari et Ithamari. Nos vice duodecim apostolorum fungimur, vos ad formam septuaginta duorum discipulorum estis. Nos pastores vestri sumus, vos autem pastores animarum vobis commissarum* (Pontif. Rom., *Ordo ad synodum*).

3. — Si l'on veut, avec certains théologiens, voir dans la prêtrise et l'épiscopat non plus seulement deux degrés d'un seul et même Ordre, mais deux Ordres différents, il ne faut pas oublier cependant que cette différence n'est point aussi grande que celle qui existe entre les autres Ordres. Ici, en effet, nous n'avons point deux Ordres entièrement indépendants l'un de l'autre, puisque la prêtrise est une partie constitutive essentielle de l'épiscopat (2). L'épiscopat, en tant qu'il est distinct de la prêtrise, c'est-à-dire en tant qu'il comprend des pouvoirs autres que ceux du simple prêtre, ne peut exister en lui-même ou séparé de la prêtrise. Tous les théologiens affirment qu'il ne peut y avoir un évêque, possédant les seuls pouvoirs d'ordonner et de confirmer, sans avoir en même temps le pouvoir de consacrer et d'absoudre (3). Les opinions commencent à différer

---

(1) Ad episcopatum adæquate sumptum *duæ* requiruntur *ordinationes*, quarum utraque sacramentum est, nempe presbyteralis et episcopalis. Per primam presbyter ordinatur, per secundam ex presbytero ordinatur episcopus; per primam fit sacerdos, per secundam sacerdos fit primus seu summus sacerdos (Simonnet, tr. 17, disp. 2, a. 2).

(2) Diaconatus non est pars essentialis presbyteratus sicut presbyteratus est essentialis pars episcopatus. Nam presbyteratus diaconatum non continet formaliter seu secundum se et tanquam sui partem priorem, sed tantum eminenter et virtualiter ; episcopatus vero presbyteratum continet formaliter et tanquam sui partem. Unde potest quis ordinari valide presbyter, qui non sit diaconus, quamvis carens presbyteratu non possit ordinari episcopus (Antoine, *De sacram. ord.*, q. 4).

(3) Episcopatus est summum sacerdotium et presbyteratum essentialiter involvit... Sacerdotii enim duplex est actus, unus circa corpus Christi verum, alter circa corpus Christi mysticum seu circa fideles in

seulement quand il est question de savoir si l'épiscopat, c'est-à-dire la plénitude de l'Ordre, ne peut être conféré par une seule ordination, ou, en d'autres termes, sans que l'ordination sacerdotale ait précédé. La chose est à peu près unanimement contestée par les théologiens, parce que l'opinion contraire ne repose sur aucun argument décisif. *Nota hic, quod licet possit saltari ab uno ordine, omisso alio*, prætermisso *tamen* sacerdotio non potest esse episcopus (S. Bonav., iv, dist. 25, dub. 1). Les adversaires s'appuient surtout sur la sainte Écriture et sur le *Liber pontificalis* pour établir que l'ordination sacerdotale n'a pas toujours précédé la consécration épiscopale. Nous répondons que les textes invoqués sont rares et brefs et que du simple silence de ces textes sur l'ordination sacerdotale on ne peut conclure à l'omission de cette ordination.

Le fait dont il s'agit ici repose sur une loi positive de Jésus-Christ qui a institué tous les rites sacramentels. Or, l'enseignement et la pratique de tous les siècles attestent que, dans l'Église, on a toujours regardé l'ordination sacerdotale comme une condition nécessaire pour la réception valide de la consécration épiscopale. Cette unanimité dans la doctrine, cette constance dans la pratique ne peuvent s'expliquer qu'en admettant que Jésus-Christ lui-même a voulu que la plénitude du pouvoir sacerdotal — apanage de l'évêque — fût communiquée par deux ordinations successives et non point par une seule consécration. Deux ordinations peuvent bien se réunir dans une seule et même cérémonie, mais de telle sorte cependant que l'ordinand reçoive d'abord la consécration sacerdotale avant que les pouvoirs spéciaux à l'évêque lui soient conférés (1). *Potest quis eodem tem-*

---

ecclesia contentos ; prior actus sacerdotii potissimus est, nobilissimus et maxime intentus : quid enim nobilius est, quam corpus Christi consecrare Deumque hominem sacris altaribus solo verbo præsentem sistere? Potestas ista ineffabilis est, et quo magis inspicitur, eo mirabilior reperitur ; ad hunc autem actum omnes ordines tendunt, ad hunc sacerdotium institutum est, et quantum ad hunc actum præcise consideratum nec episcopus presbyterum superat nec presbyter episcopo cedit ; eadem est utriusque potestas, quæ per ordinationem presbyteralem confertur : tolle itaque ordinationem presbyteralem, jam potissimo suo actu episcopus privabitur, propter quem episcopus institutus est ; jam sacra faciendi potestate carebit, ideo nec sacerdos erit, nec summus sacerdos nec episcopus hac sublata potestate nec aliam in corpus Christi mysticum obtinebit potestatem, quia potestas in corpus Christi mysticum a priori potestate pendet et ab ea derivatur (Hallier, p. 2, sect. 1, c. 1, a. 2, 5).

(1) Non potest idem per unam et eamdem ordinationem, episcopalem scilicet, simul et indivisibiliter ordinari sacerdos et summus sacerdos, sed solum, quod aliud est, potest idem *eodem tempore* sacerdos et sum-

pore, sed successive et per duas ordinationes distinctas, ordinari presbyter et episcopus. At nemo potest per unam eamdemque ordinationem episcopalem fieri sacerdos et episcopus, quia ordinatio episcopalis et presbyteralis sunt duo sacramenta distincta, quæ proinde effectus distinctos producunt (ANTOINE, *De sacram. ord.*, q. 4). — Quant à la réalité du *caractère* épiscopal, elle est hors de doute aussi bien que celle du caractère du sacerdoce (1). *Episcopi consecrati, qui diœcesim propriam non habent et jurisdictione in populum carent, in consecratione tamen* characterem episcopalem *sortiuntur, cum ceteris episcopis eumdem ordinis gradum tenent* (COLL. LAC., V, 630). Or, comme le prouve la pratique de l'Église, Notre Seigneur Jésus-Christ ayant établi que la plénitude de l'autorité épiscopale serait conférée par deux ordinations sacramentelles, par l'impression d'un double caractère, il est évident que l'Église ne peut, au mépris de cette institution divine, conférer cette même autorité par une seule ordination sacramentelle, par l'impression d'un seul caractère sacramentel. Admettre que Jésus-Christ a laissé à son Église la liberté de conférer l'épiscopat en employant indifféremment l'un ou l'autre moyen, c'est une opinion absolument arbitraire. — Le rite de l'ordination épiscopale, qui, incontestablement, est resté le même dès l'origine jusqu'à nos jours, — du moins dans toutes ses parties essentielles — suppose que l'ordinand a préalablement reçu le sacerdoce : par conséquent, par la consécration épiscopale, l'Église a voulu et veut encore donner son complément (*complere*) à l'autorité et à la dignité sacerdotales, et non point conférer simultanément tous les pouvoirs qui constituent le sacerdoce dans sa plénitude. *Episcopus ordinari non potest et nulla esset ordinatio, si non esset presbyter, et potestas presbyterii non datur nisi per propriam ordinationem : est enim ad spiritualia et excedentia omnem humanam virtutem opera* (PETRUS DE SOTO, lect. 4).

4. — Il en va tout autrement pour tous les degrés ou Ordres qui précèdent le sacerdoce. Les pouvoirs attachés à ces Ordres

---

mus sacerdos ordinari per duas ordinationes distinctas, sed conjunctas, ita ut *eodem tempore*, sed *successive*, per unam ordinetur sacerdos et per alteram ex sacerdote ordinetur summus sacerdos. Episcopalis igitur ordinatio presbyteralem essentialiter præsupponit (SIMONNET, tr. 17, disp. 2, a. 2).

(1) Character episcopalis adæquate sumptus compositus est ex duplici charactere, quorum unus imprimitur per ordinationem presbyteri, alter vero per ordinationem episcopi : character enim episcopalis adæquate sumptus est sacerdotium summum aut saltem signum illius. (SIMONNET, tr. 17, disp. 2, a. 2).

sont entièrement distincts entre eux et, dès lors, indépendants les uns des autres en ce qui concerne leur collation. *Non est de necessitate superiorum ordinum, quod aliquis minores ordines prius habeat, quia potestates sunt distinctæ et una, quantum est de sui ratione, non requirit aliam in eodem subjecto... Et inde est quod, qui ordinantur per saltum, non reordinantur, sed id quod omissum fuerat de præcedentibus ordinibus, iis confertur* (*Suppl.*, q. 35, a. 5).

5. — Bien que le diaconat, la prêtrise et l'épiscopat possèdent la dignité sacramentelle, ils ne forment cependant qu'un seul sacrement. *Sacramentum ordinis est unum, habet tamen plures partes potestativas, unum sacramentum perfectum constituentes* (S. BONAV., IV, dist. 24, p. 1, a. 2, q. 4). Cette unité, il ne faut point la chercher dans le rite extérieur ni dans la grâce sacramentelle, mais dans le pouvoir spirituel conféré par le sacrement. Le pouvoir de l'Ordre n'appartient, dans sa plénitude, qu'à l'épiscopat qui est le degré suprême : la prêtrise et le diaconat — degrés inférieurs à l'épiscopat — n'ont cette plénitude du pouvoir que dans une mesure limitée (Cfr. *Suppl.*, q. 37, a. 1, ad 2).

§ 17. — Matière et forme du sacrement de l'Ordre.

1. — Si, d'après l'opinion à peu près universellement admise, les Ordres inférieurs — jusqu'au sous-diaconat inclusivement — ne sont point un sacrement, mais de simples sacramentaux, il s'ensuit qu'il faut, relativement à leur rite extérieur, s'en tenir aux principes qui règlent d'ordinaire les institutions purement ecclésiastiques. Ici, ce qui est essentiel et ce qui ne l'est pas, dépend de la volonté de l'Église ou du Pape (1). L'autorité de l'Église peut introduire des modifications et déterminer librement en quelle manière et par qui l'ordinand peut et doit accéder aux divers degrés et aux diverses fonctions. Or, à la différence des trois Ordres supérieurs et sacramentels, les Ordres inférieurs sont conférés non point par l'imposition des mains, mais par la

(1) Ritus graduum non-hierarchicorum sive essentiales sive non essentiales esse meræ ecclesiasticæ institutionis, palam est, quum ii gradus juxta probabilissimam et vix non certam sententiam ab ecclesia tantum originem habeant (GASPARRI, II, n. 992).

« porrection » des objets désignant les fonctions attachées à ces Ordres, porrection accompagnée de formules diverses.

2. — Quant aux trois Ordres supérieurs, dont le rite sacramentel, dans son essence, vient de Notre Seigneur Jésus-Christ et doit, dès lors, demeurer invariable, il faut en juger autrement. Cette Ordination, d'institution divine, l'Église l'a peu à peu — surtout au cours de la première partie du moyen âge — revêtue d'un riche cérémonial qui, évidemment, ne touche en rien à ce qui est l'essence même du sacrement (1). Or, dans le sacrement de l'Ordre, il est particulièrement difficile de distinguer nettement entre les parties constitutives essentielles et les additions non essentielles : la preuve en est dans le nombre des opinions les plus diverses qui ont été émises sur ce point et dont chacune a trouvé de nombreux défenseurs (2). Qu'est-ce qui constitue, ici, la matière et la forme essentielles ? Pour traiter cette question, il faut distinguer entre la théorie et la pratique. Théoriquement, l'opinion préférable est celle qui s'appuie sur les raisons les meilleures et les plus nombreuses ; pratiquement, il faut choisir toujours le parti le plus sûr, parce qu'il est d'une souveraine importance que le sacrement de l'Ordre soit conféré validement (3). *Quando agitur de validitate ordinationis, præsertim presbyteratus et episcopatus, non tutior tantum, sed* tutissima via *in praxi tenenda est. Proinde donec validitas non sit*

---

(1) In designanda diaconatus, presbyteratus, episcopatus materia et forma difficultas non levis est, quam hinc rituum varietas, inde sacramenti immutabilitas facit. Utrumque ut salvent, recentiores multi cum Bonaventura et Durando docent, materiam essentialem harum ordinationum in sola impositione manuum episcopi et formam in adjuncta illi oratione sitam esse, cetera vero omnia ex ecclesiæ tantummodo præcepto seu ritus accidentarios adhiberi (PRILESZKY, *De Ordine*, a. 3, n. 429).

(2) Quum sacerdotalis ordinatio sit sacramentum, famosa oritur controversia apud scholasticos theologos et apud canonistas, quærentes : « Quænam sit materia ac forma hujus ordinis presbyteratus? » Circa quam quæstionem *quatuor* reperiuntur opiniones (CLERICATUS, decis. 32, n. 12). — Nunc tractandum venit de episcopatus materia et forma. Et quidem fateor, in nullo sacramento tantas tricas et anfractus inveniri ac diversitates opinionum, ut in consecratione episcopali (DIANA, tr. 8, *de consacr. episc.*, resol. 12). Et Diana énumère sept opinions différentes sur ce point.

(3) Opportune auctores notant abjiciendos esse scrupulos, qui circa ritus in ordinatione servandos aliquando occurrunt, tam quia in re tanti momenti ipse episcopus ordinans ad errores præcavendos maximam curam adhibet ejusque assistentes iis omnibus, quæ in ordinatione peraguntur, sedulo invigilant, tum quia in longa actionum serie facile una alterave earum ex ordinati memoria excidere potest (THEOL. MECHLIN., *De ordine*. n. 7).

moraliter certa, ordinatio repeti potest et debet sub conditione sicuti sacramentum baptismi (GASPARRI, II, n. 999). Dès lors, si, dans une ordination, les prescriptions du Pontifical Romain n'ont pas été suivies ponctuellement, ce qui a été omis doit, suivant l'importance de la chose dont il s'agit, être suppléé, ou même l'ordination doit être réitérée sous condition ou sans condition (1). *Caute supplendum quod per errorem exstitit prætermissum* (GREGORIUS IX).

3. — Afin de procéder sûrement dans la solution d'une question si compliquée, il faut nous rappeler certains principes théologiques que nous avons déjà établis quand il s'est agi des sacrements en général. Ces principes, si l'on y joint les données fournies par l'histoire, constituent en effet un criterium qui permet de distinguer ce qu'il y a d'essentiel et de non-essentiel dans chaque formulaire d'ordination. Répétons donc encore une fois que, pour le sacrement de l'Ordre, Notre Seigneur Jésus-Christ a déterminé la matière et la forme non point seulement génériquement, mais spécifiquement. En ce qui concerne la forme, il a laissé à son Église le soin de donner au sens voulu par lui, à sa pensée, une expression correspondante, un « revêtement » par la parole. Les différences constatées dans les prières liturgiques de l'Ordination n'altèrent donc en rien l'institution divine. Verba *pertinent ad formam sacramenti ratione* sensus significati. *Et ideo quæcumque fiat additio vel subtractio verborum, quæ non addat aliquid aut subtrahat debito sensui, non tollitur species sacramenti* (S. THOM., 3, q. 60, a. 8, ad 2). Cela donc seulement que Jésus-Christ lui-même a établi, appartient à l'essence de l'acte sacramentel de l'Ordination. La matière et la forme substantielles ou essentielles du sacrement de l'Ordre échappent à l'autorité de l'Église (TRID., sess. 21, cap. 2) : toutes les modifications que l'Église a pu introduire suivant la diversité des temps et des lieux, ne peuvent être qu'accidentelles et n'atteignent nullement la validité des ordinations. Il s'ensuit donc, et cette conclusion est ici particulièrement importante — qu'aucune partie du rite de l'Ordination ne doit nécessairement être regardée comme essentielle, si elle ne s'est rencontrée et ne se rencontre encore dans tous les formulaires.

---

(1) Quando in sacramento omittitur aliquid, quod est de necessitate sacramenti, non solum oportet suppleri quod fuerat omissum, sed oportet totaliter innovari (S. THOM., 3, q. 38, n. 6). — In omissione *principalis* debet ordo iterari, quia præsumitur, quod ordinandus characterem non receperit, sed in aliis *consequentibus*, si fiat defectus vel negligentia, debet suppleri (S. BONAV., IV, dist. 24, p. 2, a. 1, q. 4).

4. — Si nous appliquons ces principes à la question qui nous occupe, il faut admettre que l'imposition (ou extension) des mains faite par l'évêque constitue exclusivement la matière complète des trois ordinations sacramentelles. Ces trois ordinations ne se distinguent que par la forme, c'est-à-dire par les paroles qui accompagnent l'imposition des mains et lui donnent sa signification spéciale. *In ritu cujuslibet sacramenti conficiendi et administrandi jure discernunt inter partem* ceremonialem *et partem* essentialem, *quæ* materia *et* forma *appellari consuevit. Omnesque norunt, sacramenta novæ legis, utpole signa sensibilia atque gratiæ invisibilis efficientia, debere gratiam et significare quam efficiunt et efficere quam significant. Quæ significatio, etsi in toto ritu essentiali, in materia sc. et forma, haberi debet, præcipue tamen ad formam pertinet, quum materia sit pars per se non determinata, quæ per illam determinetur. Idque in sacramento* ordinis *manifestius apparet, cujus conferendi* materia, *quatenus hoc loco se dat considerandam,* est manuum impositio, *quæ quidem nihil definitum per se significat, et æque ad* quosdam ordines, *æque ad confirmationem usurpatur* (Leo XIII, *in Litter. Apost. de ordinat. anglican.*, 13 sept. 1896). Plus cette imposition des mains est indéterminée en elle-même, plus il est nécessaire que, dans la forme qui lui correspond, l'Ordre dont il s'agit, ou le pouvoir et la grâce conférés par cet Ordre, soient suffisamment exprimés. *Declaramus sacræ ordinationis materiam et formam esse manus impositionem et verba, quibus tanquam signis exterioribus aut gratia aut officium per ordinem collatum exprimuntur* (Coll. Lac., II, 228). Or, à ce but conviennent parfaitement ces longues oraisons, composées en manière de préfaces et qui, moralement du moins, s'unissent à l'imposition des mains pour constituer un signe sacramentel unique. Une préface de ce genre se trouve, pour les trois ordinations hiérarchiques, sous le nom de *consecratio* ou de *benedictio*, même dans les plus anciens livres liturgiques de l'Occident ; et cette préface était incontestablement regardée, dans les dix premiers siècles, comme la forme essentielle de l'Ordre — il en est ainsi maintenant encore. Il n'y a, en effet, aucun motif d'admettre que ces préfaces, maintenues sans changement, ont perdu leur vertu et leur signification consécratoires, parce que, depuis le moyen âge, on a introduit peu à peu la formule impérative (*Accipe Spiritum Sanctum — Accipe potestatem*). Les rites orientaux n'ont jamais connu que la formule déprécative. *Dicimus formam essentialem ordinum apud Orientales deprecativam esse et illa oratione contineri, quæ impositioni manuum est conjuncta* (Denzinger, *Ritus Oriental.*, I, 140).

L'imposition des mains et les prières qui lui correspondent sont donc les seules parties constitutives qui se retrouvent dans les rites de l'Ordination, à toutes les époques et dans tous les lieux. On doit donc les regarder comme les seules parties essentielles du sacrement de l'Ordre. Ce que l'Église, au cours du moyen âge, a introduit dans ses formulaires d'ordination — par exemple la porrection des vases sacrés, l'imposition des ornements liturgiques — n'est, pour les Ordres sacramentels, qu'une addition accidentelle ou un développement symbolique du rite essentiel institué par Jésus-Christ.

5. — La Sainte Écriture, quand il s'agit du rite extérieur de l'Ordination, parle uniquement de l'imposition des mains unie à la prière. *Presbyter et diaconus quum ordinantur, manus impositionem tactu corporali, ritu ab apostolis introducto, recipiunt... Suspensio autem manuum* (extension des mains) *debet fieri, quum oratio super caput effunditur ordinandi* (DENZINGER, *Enchiridion*, n. 376). Ce rite employé par les Apôtres et transmis par eux n'est pas seulement le seul en usage jusqu'à maintenant chez les Orientaux : il a été aussi, jusque vers le XIe siècle, le seul pratiqué en Occident. Les saints Pères et tous les documents liturgiques des dix premiers siècles ne parlent jamais que de l'imposition des mains, lorsqu'il est question de la matière du sacrement de l'Ordre (1). Novatien se fit « conférer la dignité épiscopale par l'imposition des mains » de trois évêques (χειρεπιθεσίᾳ ἐπισκοπὴν αὐτῷ δοῦναι) ; et, auparavant, « il fut honoré de la prêtrise par la faveur d'un évêque qui lui imposa les mains pour lui conférer le sacerdoce » (κατηξιώθη τοῦ πρεσβυτερίου κατὰ χάριν τοῦ ἐπισκόπου τοῦ ἐπιθέντος αὐτῷ χεῖρας εἰς πρεσβυτερίου κλῆρον — EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VI, 43). Ceux qui sont ordonnés par les hérétiques ont « la tête blessée par cette imposition des mains » (*per illam manus impositionem* — INNOC. I, *ep.* 17 *ad episcop. Maced.*, c. 3). Dans une lettre à Alexandre évêque d'Antioche, le même Pape appelle l'ordination des évêques : « l'imposition des mains ». D'après saint Grégoire le Grand, dans les saints Ordres, le Dieu tout puissant donne aux hommes le Saint-Esprit par l'imposition des mains (*Spiritum Sanctum per impositionem manuum hominibus tribuit* — l. 5, *ep.* 53). Tel est l'enseignement traditionnel sur la matière des Ordres sacramentels, et on le rencontre encore à l'époque (à l'origine) de la Scholastique : ce n'est qu'ensuite que d'autres opinions commencèrent à trou-

---

(1) Concilia vetera, summi Pontifices et ss. Patres non aliter sacramentum ordinis quam per impositionem manuum et orationem explicant (PRILEZSKY, *De ordine*, a. 3, n. 431).

ver crédit. *In ordinatis, ut gratia sanctificationis et sacri ministerii ordo in eos veniat*, episcopalis manus impositio *et benedictio* (la formule déprécative) *operatur* (GUILIELM. PARIS., *De sacr. bapt.*, c. 1). *Sicut omne instrumentum sive armatura in virtute manus est, sic etiam per impositionem manuum, ubi deessent talia, possent significari ; unde in impositione manuum in ecclesia primitiva ceteri ordines implicabantur* (S. BONAV., IV, dist. 24, p. 2, a. 1, q. 4). — *Ordinatio ordinum principalium fit per manuum impositionem* (S. BONAV.. IV, dist. 25, a. 1, q. 1). — *Petrus* (Pierre de Tarentaise, plus tard Pape Innocent V) *opinatur characteres sacerdotis ac diaconatus imprimi in impositione manuum episcopi super eos* (DION. CARTUS., IV, dist. 24, q. 6). Jusque dans les siècles suivants, on désignait d'ordinaire les ordinations sacramentelles par cette expression : « imposer les mains ». *Attende tibi, sacerdos, et vide, cujus ministerium tibi traditum est per impositionem manus episcopi* (*De Imit. Chr.*, IV, 5). Les ministres de l'Extrême-Onction sont *episcopi aut sacerdotes ab ipsis* rite ordinati per impositionem manuum presbyterii (TRID., sess. 14, cap. 3) (1). Cette expression des Pères du Concile de Trente serait inexacte si l'imposition des mains n'était pas la matière adéquate de l'ordination sacerdotale. En outre, ces mots du Concile ont évidemment le même sens que dans saint Paul (I TIM., IV, 14) qui veut désigner ainsi la matière exclusive de notre sacrement (Cfr. TRID., sess. 23, cap. 3).

6. — Pour le diaconat, l'imposition (ou extension) des mains, unie aux paroles de la préface, constitue le signe extérieur essentiel, puisque la « tradition » du livre des Évangiles avec la formule qui l'accompagne (2) — cérémonie qui s'introduisit peu à peu , au cours du moyen âge — doit être considérée simplement comme un complément accidentel du rite substantiel de l'ordination. La préface indique suffisamment que l'imposition des mains a lieu, ici, pour conférer le pouvoir du diaconat et la grâce attachée à ces fonctions (3) ; dès lors, l'ordination faite

---

(1) *Per impositionem manuum presbyterii*, h. e. quæ fit ab episcopo cum presbyteris assistentibus (S. ALPHONS., *Theol. moral.*, l. 6. tr. 5, n. 749).

(2) Si la *traditio libri evangeliorum* a été omise, on ne réitère point l'ordination entière, on supplée seulement le rite omis (S. R. C., 16 junii 1837).

(3) Perficitur hic ordo quoad substantiam impositione manuum et oratione illa, quam S. Gregorius in suo sacramentorum libro *consecrationem* appellat et in Romano Pontificali extensa super ordinandos dextera dicere episcopus jubetur : quia Scriptura plus omnino non requirit. Græcique cum Latinis et veteres cum recentioribus in uno hoc ritu concordare videntur (PRILESZKY. *De ordine*, n. 3, n. 433). Cfr. MORINUS, p. 3, *exercit.*, 9, c. 1-2.

comme elle se faisait à l'origine serait valide sans l'addition de la formule impérative, introduite plus tard : *Accipe Spiritum Sanctum ad robur et ad resistendum diabolo et tentationibus ejus.* Au contraire, ces mots, pris en eux-mêmes et indépendamment de la préface, ne sauraient être la forme essentielle, parce qu'ils sont trop indéterminés et qu'ils n'expriment point, de la manière requise, la collation du diaconat. — *Post presbyteros consecrantur levitæ seu diaconi* manus impositione *pontificis, ut in ecclesia Dei præsto sint altari, dum in eo fiunt sacramenta corporis et sanguinis Domini* (HUGO RHOTOMAG., *C. hæret.*, l. 2, c. 3). — Au XIIe siècle encore, la tradition du livre des Évangiles (1) est assimilée à la remise des ornements liturgiques et considérée uniquement comme le symbole d'un pouvoir déjà conféré. *Diaconi quum ordinantur, solus episcopus manus iis imponit, quia ad ministerium, non ad sacerdotium ordinantur ; ponitur iis orarium, i. e. stola super sinistrum humerum ab episcopo, ut hoc* agnoscant *se accepisse jugum Domini... Accipiunt et* textum evangeliorum *de manu episcopi, per quem* intelligant *se esse præcones evangelii Christi* (HUGO DE S. VICTOR. *De sacram.*, l. 2, p. 3, c. 11. — Cfr. IVO CARNOT., *serm.* 2 ; SICARD CREMON., *Mitral.* l. 2, c. 1).

7. — Si nous demandons aux théologiens la réponse à cette question : Quel est, dans l'ordination sacerdotale, le signe essentiel, c'est-à-dire quelles sont la matière et la forme ? nous nous heurtons à une grande diversité d'opinions. Pour décider la question, considérons non point les noms des tenants de telle ou telle opinion, mais les raisons mises en avant. Il s'agit uniquement de l'imposition des mains et de la porrection des vases sacrés, parce que, de l'aveu de tous, les autres éléments du formulaire de l'ordination sont purement accidentels.

---

(1) S'appuyant sur ces mots d'Eugène IV : « Diaconatus traditur per libri evangeliorum dationem », nombre de théologiens enseignaient autrefois que la tradition du livre des Évangiles est la seule matière essentielle (communior sententia — AVERSA) ou du moins co-essentielle (sententia magis approbanda — AVERSA) de l'ordination du diaconat. Ces auteurs, qui admettaient ainsi une double matière et une double forme, se demandaient donc si le sacrement produisait son effet dès l'imposition des mains ou seulement au moment de la tradition du livre des Évangiles, ou bien si chacun de ces deux rites imprimait un caractère et conférait la grâce. Utrum statim post impositionem manuum gratia diaconatus producatur et statim post traditionem libri evangeliorum character imprimatur vel completa tantum ordinatione duo ista producantur, par difficultas videtur ei, quæ in episcopali ordinatione occurrit et similiter statuendum, utrumque esse probabile (HALLIER, p. 2, sect. 2, c. 2, n. 1, § 15). Cf. TANNER, disp. 7, q. 2, dub. 5.

D'après une opinion assez répandue autrefois, l'ordination sacerdotale consiste essentiellement dans la porrection des vases sacrés et dans la formule impérative (accipe potestatem...) (1) qui accompagne cette porrection. *Sola instrumentorum traditio cum forma verborum correspondente constituit totam essentiam ordinationis sacerdotum subindeque manuum impositio non est de illius essentia* (GONET, disp. 2, a. 3, n. 1). Les défenseurs de cette opinion s'appuyaient surtout sur les paroles d'Eugène IV qui, dans son Instruction aux Arméniens, mentionne seulement cette matière et cette forme (2). *Sextum sacramentum est ordinis, cujus materia est illud, per cujus traditionem confertur ordo, sicut presbyteratus traditur per calicis cum vino et patenæ cum pane porrectionem... Forma sacerdotii talis est : « Accipe potestatem offerendi sacrificium in ecclesia pro vivis et mortuis, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti »* (DENZINGER, *Enchirid.*, n. 596). Mais tant de raisons solides militent contre cette opinion qu'elle peut être regardée comme abandonnée généralement. S. Alphonse de Liguori la qualifiait déjà en ces termes :

---

(1) Prima et vulgatissima doctorum numero et auctoritate celebris opinio docet, sacerdotii materiam esse traditionem calicis cum vino et aqua et patenæ cum pane atque in traditione ejusmodi instrumentorum characterem imprimi et sacerdotem creari. Istorum doctorum magna pars expresse improbat eorum sententiam, qui manuum impositionem tradunt esse sacerdotii veram materiam contenduntque, ceremoniam tantum esse ordini accidentariam (MORINUS, p. 3, exercit. 7, c. 1, n. 2). D'après AVERSA (q. 2, sect. 8) cette opinion était *communior sententia;* MASTRIUS (disp. 4, q. 3, a. 2, n. 47) l'appelle *sententia satis communis apud summistas.*

(2) Ces auteurs voyaient dans le Décret d'Eugène IV une définition dogmatique de l'essence des sacrements : et, dans cette hypothèse, leur opinion était la seule légitime. Or, cette hypothèse est fausse, parce que le Pape se propose simplement d'exposer aux Arméniens de quelle manière l'Église d'Occident administre les sacrements. Censetur Eugenius loquendo de sacramento ordinis non omnia dogmatice asseruisse (S. ALPHON., *Theol. mor.*, l. 6, tr. 1, n. 12). Cette exposition elle-même est empruntée, presque mot pour mot, à un Opuscule de saint Thomas (*in articulos fidei et sacramenta ecclesiæ expositio*) et n'a, par conséquent, d'autre autorité que celle qui lui appartient en propre. Unde recte, ni fallor, colligitur mentem Pontificis non fuisse, quidquam hac in parte novi statuere, sed tantum doctrinam Angelici cum ea, quam secundum se habet, auctoritate proponere et conformiter illi de ritibus qua essentialibus, qua integralibus Armenos instruere (PRILESZKY, *De ordine*, a. 3, n. 437). Avec Morin, Benoit XIV, S. Alphonse et d'autres encore, les théologiens affirmaient d'ordinaire qu'Eugène IV parle ici d'une *materia integrans et accessoria* ; mais cette affirmation est inexacte, parce que, dans l'Instruction du Pape comme dans l'Opuscule de saint Thomas, d'après le contexte, la *traditio instrumentorum* est manifestement présentée comme étant matière essentielle.

Hæc sententia communiter a doctoribus non est recepta (*Theol. mor.*, l. 6, tr. 5, n. 740).

En effet, l'imposition des mains étant le seul rite qui, depuis les temps apostoliques, a été toujours et partout en usage, dans l'Église universelle, pour l'ordination des prêtres — rite regardé, par conséquent, comme indispensablement nécessaire — l'opinion a dû s'imposer, malgré tout, qu'on ne pouvait en aucune façon l'exclure de l'essence du sacrement. Aussi, un très grand nombre de théologiens (*innumeri auctores* — Bened. XIV) ont-ils affirmé que, outre la *traditio instrumentorum*, une imposition des mains est essentielle (1) — et, pour la plupart, cette imposition des mains est la dernière, celle qui a lieu après la communion, parce que, disaient-ils, le pouvoir d'offrir le sacrifice et d'absoudre serait conféré non point *per modum* unius, mais par deux actes rituels, distincts l'un de l'autre. *Alia opinio est eorum, qui instrumentorum porrectionem materiam censent esse tantum partialem, et ei jungi volunt manuum impositionem, ut ex utraque constituatur materia integra. Judicant enim absurdum esse, ab essentia sacerdotii illud excludere, quod unicum commemorant S. Scriptura, Concilia Patresque omnes, cui soli tribuunt sacerdotii originem, causam, virtutem aliudque ejus loco solum invehere, quod S. Scriptura Patresque omnes profundissimo silentio involvunt, quod eos aliquando cognovisse nullo indicio demonstrari potest* (Morinus, p. 3, exercit. 7, c. 1, n. 3). Ces théologiens sont logiques en admettant généralement que, dans l'ordination sacerdotale, deux caractères sont imprimés (2). Après la *traditio instrumentorum*, l'ordinand serait *semipresbyter* ou *semiordinatus*; il pourrait donc célébrer validement, mais non point absoudre validement, parce que le caractère requis pour cette dernière fonction n'est reçu qu'avec l'imposition des mains à la fin de la messe (Cfr. Clericatus, decis. 32, n. 39-40).

---

(1) Alia opinio communiter a theologis et canonistis approbata docet, duas esse partiales materias ac formas ordinis presbyteratus, sc. *unam* calicis cum vino et patenæ cum pane traditionem, *alteram* impositionem manuum, quam facit episcopus super caput ordinandi, et subinde duas esse formas partiales, sed essentiales, verba sc. quæ proferuntur ab episcopo in applicatione ipsarum materiarum : *accipe potestatem*... et *accipe Spiritum Sanctum*... (Clericatus, decis. 32, n. 37).

(2) Sicut non tota potestas sacerdotii confertur per priorem materiam et formam, ita nec totus effectus characteris et gratiæ : siquidem hi actus inter se connexi sunt seque mutuo consequuntur, saltem supposita debita dispositione subjecti, sive interim per impositionem manuum novus character imprimatur sive præcedens solum quadam extensione modificetur (Tanner, disp. 7, c. 2, dub. 5, n. 126). Cf. Aversa, q. 2, sect. 8.

Mais, depuis le siècle dernier, une autre opinion a réuni plus de suffrages: elle est, aujourd'hui, presque universellement admise et nombre de théologiens (GIHR. PESCH, TEPE) la tiennent pour moralement certaine (*sententia moraliter certa*). D'après cette opinion, la matière essentielle est uniquement constituée par la première imposition des mains de l'évêque, imposition qui a sa continuation dans l'extension des mains qui suit immédiatement (*prima manuum impositio cum subsequenti extensione manus*) (1). Bien que cette dernière ne doive durer que jusqu'à la conclusion de l'invitation à prier pour les ordinands — invitation qui commence par *Oremus* — elle est, pourtant, comme la précédente imposition des mains, assez étroitement unie à la prière suivante *Exaudi nos* et à la préface qui, soit isolément soit du moins ensemble, sont regardées comme la forme sacramentelle ou essentielle. Sans doute, dans le rite actuel de l'Ordination, on trouve quelques autres textes (par exemple dans l'oraison *Deus, sanctificationum omnium auctor*, formant, dans l'ancienne liturgie gallicane, avec l'imposition simultanée des mains, toute l'essence du signe sacramentel) qui, par leur sens, pourraient constituer la forme essentielle de notre sacrement; mais il n'y a aucun motif pour refuser à la préface (et à la prière *Exaudi*) la vertu consécratoire qui, à l'origine, leur appartenait en propre. Dès que la matière et la forme sont constituées et que l'évêque a eu cette intention, l'acte sacramentel est accompli — et, par conséquent, l'effet que le sacrement cause *ex opere* operato (caractère et grâce) est produit. C'est ce qui a lieu, en tout cas, à la conclusion de la préface.

L'opinion que nous venons d'exposer est, aujourd'hui, de beaucoup la plus généralement admise (2); et c'est à bon droit,

(1) Dans l'ancienne liturgie romaine, comme dans l'ancienne liturgie gallicane, l'imposition des mains proprement dite est seule prescrite; elle est donc, maintenant aussi, plus essentielle et plus importante encore c'est-à-dire plus nécessaire que l'extension des mains, introduite plus tard. Toutefois, pour écarter tout doute quant à la validité du sacrement, l'extension des mains doit avoir lieu (*Decr. S. Offic.*, 17 mart. 1897). Il n'est point indispensable qu'elle se fasse en même temps que l'invitation à la prière : *Oremus fratres carissimi* (S. C. I., 16 sept. 1877). De même il n'y a aucun doute sur l'Ordination, quand même l'imposition et l'extension des mains ne se succéderaient pas immédiatement, c'est-à-dire sans interruption, et qu'elles seraient séparées en sorte que l'extension des mains ait lieu après une courte pause (S. R. C., 14 jun. 1873).

(2) Manuum impositionem pro materia et illi adjunctam orationem habendam esse pro forma sacramenti ordinis essentiali et adæquata, non apud Græcos modo et alias orientales nationes, sed etiam apud Latinos, tota pæne eruditorum natio profitetur (ORSI O. PR., *De liturg. S. Spiritus invocat.*, c. 5, n. 2).

parce qu'elle s'appuie sur d'excellentes raisons intrinsèques et qu'elle écarte nombre de difficultés auxquelles les défenseurs des autres opinions ne peuvent donner une réponse satisfaisante. En tout cas, elle est seule d'accord avec les faits historiques comme aussi avec les divers principes qui sont indiscutables sur cette matière des sacrements. Elle a pour elle, en outre, ceci que, suivant cette manière de voir, le pouvoir sacerdotal tout entier est conféré par un seul acte d'ordination et, par conséquent, par l'impression d'un seul caractère (1). *Secundum Thomam potestas remittendi et retinendi peccata seu clavis realiter idem est quod character seu ordo sacerdotalis vel virtus conficiendi* (DION. CARTUS., *in Matth.* 16, 19). Tous les pouvoirs spécifiques du sacerdoce, pouvoirs qui ont pour objet les actes sacramentels, ont leur racine dans le seul caractère sacerdotal (*fundantur in sacerdotali charactere* — RICHARD. A MED.) D'après la volonté de Jésus-Christ, le pouvoir d'offrir le sacrifice et le pouvoir de remettre les péchés ne peuvent être conférés ni subsister séparément. Les partisans de l'opinion contraire en appellent au Sauveur lui-même, qui a donné, en des circonstances différentes, ces deux pouvoirs à ses Apôtres (LUC., XXII, 19; JOANN., XX, 22, 23) : cet argument n'est point admissible (2). Ce n'est point l'exemple du Sauveur (3) qui sert de règle ici, c'est sa volonté, l'institution faite par lui. *Factum Christi, qui ut in miraculis, ita et in effectu sacramentorum conferendo signis sensibilibus alligatus non erat, in exemplum hic trahi omnino non potest* (PRILESZKY, *De ordine*, a. 3, 4, 440). *Non oportet apud nos res fieri eodem modo, quo factæ fuerunt a Christo, sed eo modo, quo statuit Christus deinceps fieri* (AVERSA, q. 2, sect. 8). Or, l'histoire l'atteste : Jésus-Christ n'a point autorisé son Église à établir à son gré le rite de l'Ordination, en sorte que, suivant la diversité des temps et des lieux, les prêtres soient ordonnés

---

(1) Characteri sacerdotali annexa est individuaque potestas remittendi peccata, si adsit jurisdictio : quum ergo tunc homo fiat sacerdos, quum ei traditur potestas consecrandi corpus Christi verum et sanguinem, illic imprimitur character, qui est consecrandi potestas ac subinde remittendi peccata... Est enim præter omnium opinionem, *duos characteres* ad illas duas facultates fingere (DOMINICUS DE SOTO, IV, dist. 24, q. 1, a. 4).

(2) Omnium consensu Christus divisit has duas potestates, quum ordinavit apostolos... cur ergo non possit, imo et debeat etiam ecclesia dividere et dare unam post aliam ? (BELLARM., *De sacr. ordin.*, c. 9).

(3) Christus per potestatis excellentiam potuit illas facultates divisim apostolis tradere, quod ejus ministris episcopis non est concessum (DOMINICUS DE SOTO, IV, dist. 24, q. 1, a, 4).

tantôt par l'impression d'un seul caractère, tantôt par l'impression d'un double caractère.

Si, donc, la première imposition des mains unie à l'extension des mains, conjointement avec les prières qui s'y rapportent, constitue le signe essentiel de notre sacrement, évidemment la porrection du calice et de la patène avec les éléments du sacrifice, comme aussi la dernière imposition des mains après la communion ne sont que des cérémonies accidentelles qui appartiennent à l'intégrité du rite de l'Ordination, mais non à l'essence de l'acte sacramentel (1). Après la préface en question, aucun pouvoir spirituel n'est conféré : mais le fond, la substance de l'acte essentiel de l'Ordination reçoit rituellement un développement et une manifestation sensibles. On peut appliquer ici la remarque du Docteur séraphique à propos d'un cas analogue : *Non traditur nova potestas, sed tradita* explicatur (S. Bonav., iv, dist. 24, p. 2, a. 1, q. 4).

L'imposition des mains et la prière, qui nous viennent de la volonté et de l'institution de Jésus-Christ, ont été, durant dix siècles dans l'Église tout entière, et sont encore aujourd'hui en Orient l'unique signe essentiel, et par conséquent le signe suffisant pour la validité de l'Ordination. Or il s'ensuit que ce même rite, maintenant encore et dans toute l'Église, constitue l'essence du signe sacramentel et suffit pour la validité de l'ordination sacerdotale. L'Église n'a point le pouvoir de changer la substance d'un sacrement, c'est-à-dire la matière et la forme fixées par le Sauveur — que ce changement se fasse par addition ou par retranchement. *Tridentinum* (*sess.* 21, *cap.* 2) *declarat a Christo relictam esse ecclesiæ potestatem mutandi*, *quæ sacramentorum dispensationem respiciunt*, salva illorum substantia ; *mutatio vero materiæ et formæ non ad ritum et dispensationem, sed ad substantiam pertinet* (Bened. XIV, *De synodo diœces.*, l. 8, c. 10, n. 10). C'est aller contre ce principe indiscutable que d'affirmer que la *traditio instrumentorum* soit devenue chez nous, depuis le xe siècle environ, une partie co-essentielle du rite de l'Ordination ou même la seule matière essentielle de l'ordination sacerdotale. — Pour répondre à cette difficulté, les auteurs en question recourent à cet argument déjà refuté, que Jésus-Christ

---

(1) Alii existimant, trium ordinum hierarchicorum (episcopatus, presbyteratus, diaconatus) adæquatam materiam et formam *solam* esse manuum impositionem cum ei respondentibus verbis, porrectionem autem instrumentorum ritum censent mere accessorium et integrantem, ab ecclesia adjunctum ad majorem dumtaxat significationem et expressionem collatæ potestatis (Bened. XIV, *De synodo diœces.*, l. 8, c. 10, n. 4).

a institué non point spécifiquement mais génériquement la matière du sacrement de l'Ordre ; en d'autres termes qu'il a laissé à ses Apôtres et à son Église le soin de conférer le pouvoir sacerdotal au moyen d'un signe choisi à leur gré, à la seule condition que ce signe convînt à la chose signifiée. L'Église — d'après eux — a usé de ce droit et on s'explique ainsi qu'en Occident, depuis le moyen âge, la prêtrise soit conférée d'une manière essentiellement autre que durant les dix premiers siècles et qu'en Orient. Mais cet argument ne peut être admis, parce que rien ne vient prouver que l'Église, en développant le rite de l'Ordination, ait voulu faire une addition nécessaire à la matière primitive du sacrement et introduire ainsi, dans la matière traditionnelle, une modification essentielle. *Dicant adversarii, ubi et quando, quo sæculo, in quo Concilio, a quo Pontifice facta sit ejusmodi mutatio? Enimvero, si ecclesia ab ordinationis ritu ea ablegasset, quæ antiquitus fiebant, cogeremur utique affirmare, ordinationis materiam et formam fuisse ecclesiæ auctoritate mutatas novasque antiquis subrogatas. Sed quum omnia, quæ habentur in antiquis Ritualibus, perseverant intacta, ac sancte et integre etiam nunc peragantur, nemo facile credet, illa eadem, quæ jampridem satis erant, nunc ad ordinis sacramentum perficiendum amplius non sufficere* (Bened. XIV, *De synodo diœces.*, l. 8, c. 10, n. 10). Si l'Église avait eu l'intention de faire une modification essentielle au rite ancien et traditionnel, elle aurait sans doute manifesté clairement et solennellement sa volonté. Il s'agit ici de la validité d'une Ordination qui intéresse au plus haut point l'existence même des sacrements et le salut des fidèles. Or, nulle part on ne trouve la manifestation d'une semblable intention de la part du Chef suprême de l'Église. Le développement historique du rite de l'Ordination prouve plutôt le contraire — savoir que la porrection des vases sacrés a été introduite non point dans ce but, mais pour un autre motif. Elle n'a point été admise partout simultanément, mais tantôt ici, tantôt là. Elle est évidemment empruntée au rite des Ordres non-sacramentels, et elle apparaît à une époque où l'on avait un goût marqué pour le symbolisme de la liturgie. Jusqu'au XIIIe siècle, chez les théologiens et les liturgistes, la *porrectio instrumentorum* n'est qu'une cérémonie symbolique et, à ce titre, on la rapproche de l'onction, par exemple, et de la remise des ornements sacrés. *Presbyter quum ordinatur*, inunguntur ei manus, *ut intelligat se accepisse gratiam consecrandi et caritatis opera debere ad omnes extendere. Accipit et* stolam, *quæ tenet utrumque latus, quia debet esse munitus armis justitiæ contra adversa et prospera. Accipit* etiam, calicem cum vino et patenam cum hostiis, ut

per hoc sciat se accepisse potestatem *placabiles Deo hostias offerendi* (PETRUS LOMB., IV, dist. 24, p. 2, c. 11. — Cfr. HUGO DE S. VICT., *De sacr.*, l. 2, p. 3, c. 12). En introduisant ce rite, on avait donc simplement l'intention d'expliquer par un acte symbolique le pouvoir d'offrir le sacrifice — pouvoir conféré par l'imposition des mains. Nous avons des analogies dans le rite d'administration d'autres sacrements (1) : par exemple, quand, après que les époux ont donné leur consentement et que, par conséquent, le sacrement existe, le prêtre dit : *Ego conjungo vos in matrimonium* (RIT. ROM., tit. 7, c. 2).

Il en est de même pour la dernière imposition des mains et pour les paroles qui l'accompagnent — paroles empruntées à saint Jean, XX, 22, 23. Cet acte rituel est d'origine bien postérieure (2) : il a pour but d'exprimer d'une manière toute spéciale la grâce reçue et le pouvoir secondaire que le prêtre possède sur le corps mystique de Jésus-Christ : le pouvoir de remettre ou de retenir les péchés. A ce point de vue, ces mots *Accipe Spiritum Sanctum* ne sont pas prononcés en vain (*frustra*). Le Concile de Trente (*sess.* 23, can. 4) définit seulement que, dans l'Ordination, où cette formule se rencontre, le Saint-Esprit est donné (la grâce sanctifiante) (3). — Remarquons-le une fois encore : les théologiens qui rapportent à l'essence du signe sacramentel la troisième

---

(1) Vetustissima omnibusque ecclesiis, etiam occidentalibus, communis disciplina dudum fuit, ut inter sacra officia non modo ante sacramentum perfectum, sed postea preces fiant ad Deum, quasi nondum, quod ecclesia postulat, factum fuisset (ORSI O. PR., *De liturg. S. Spiritus invocat.*, c. 5, n. 2).

(2) Au XVe siècle, cette imposition des mains ne se rencontre point encore dans le rituel que l'on suivait, dans le diocèse de Cologne, pour les ordinations ; les paroles qui l'accompagnent étaient dites par l'évêque pour la première imposition des mains. Evidemment on n'aurait point omis ce rite, s'il eût été essentiel. Cfr. DION. CARTUS., *Epilogatio de sacr. in append. ad IV Sent.*

(3) Aliud est, non frustra ab episcopis dici : « Accipe Spiritum Sanctum », et aliud, in his verbis adjunctaque illis impositione manuum materiam et formam essentialem ordinis sitam esse. Primum definit Synodus contra hæreticos, qui ordinem e sacramentorum numero expungebant et idcirco nullam in ordinatione Spiritus Sancti gratiam conferri omnesque illius ritus inanes esse volebant. Alterum nec leviter insinuat, quum verba illa : « Accipe Spiritum Sanctum » non frustra dicantur ab episcopis, tametsi per ea declaretur tantum et confirmetur potestas et gratia Spiritus Sancti per alium ejusdem ordinationis ritum jam collata (PRILESZKY, *De ordine*, a. 3, n. 411). — Per manuum impositionem et illam formam : « Accipe potestatem remittendi peccata », nulla traditur nova potestas, sed explicatur illa, quæ prius collata fuerat... Hæc forma referenda est ad illud momentum, quo prima forma fuerat prolata (DOMINICUS DE SOTO, IV, dist. 24, q. 1, a. 4).

imposition des mains et les paroles qui l'accompagnent, doivent admettre cette conclusion insoutenable que le ministère sacerdotal est conféré par l'impression d'un double caractère.

8. — Contrairement à certaines opinions admises autrefois (1), on enseigne à peu près unanimement aujourd'hui que, pour l'ordination épiscopale, dans les liturgies de l'Occident et de l'Orient, l'imposition des mains faite par l'évêque consécrateur est la matière adéquate et, par conséquent, exclusive (2). L'imposition du livre des Évangiles et l'onction avec le saint chrême, très anciennes assurément, ne sont que des cérémonies instituées et prescrites par l'Église. L'ordination des évêques se faisait, aux temps apostoliques, par la seule imposition des mains. *In Actibus apostolorum* (XIII, 1-3) *ex præcepto Spiritus Sancti Paulo et Barnabæ ab apostolis* manus imposita est in episcopatum *et missi sunt ad evangelizandum* (S. ISIDOR., *De eccl. offic.*, l. 2, c. 5, n. 10). L'élu doit subir d'abord un examen, *ut irreprehensibiles sint, qui ei* manus ordinationis imponunt (PONTIF. ROM.). Saint Grégoire le Grand défend aux évêques de la Dalmatie d'imposer les mains (*manus imponere*) à qui que ce soit, sans son consentement, dans la ville de Salone, pour lui conférer l'ordination épiscopale (*quantum ad episcopatus ordinationem pertinet*), et, en général, d'y faire aucune ordination autrement (*aliter ordinare*) qu'il ne l'a réglé (GREG. M., l. 4, *ep.* 10). — La forme essentielle de cette ordination a été durant les dix premiers siècles et, par conséquent, est aujourd'hui encore la préface jointe à l'imposition des mains avec la prière *Propitiare*. Ces deux prières, en effet, déclarent expressément et à plusieurs reprises que l'imposition des mains — indéterminée en elle-même — a lieu pour conférer le souverain sacerdoce, c'est-à-dire pour conférer les fonctions épiscopales et la plénitude de grâce réclamée pour l'accomplissement de ces fonctions. *Episcopatus procul dubio ex institutione Christi ad sacramentum ordinis verissime pertinet atque est* præcellenti gradu sacerdotium, *quod ni-*

---

(1) Clericati n'ose se prononcer pour l'une des huit opinions qu'il énumère. Humilitati nostræ minime convenit, rem inter tot ac tales eximios doctores ac magistros incertam decidere, et ideo satis est nobis fundamenta uniuscujusque opinionis allegasse atque objecta, quæ in unaquaque fieri possunt, retulisse ac resolvisse (*decis*, 36, n. 24).

(2) Non debet nec commode potest ulla alia actio vel per se adæquate vel simul cum hac manuum impositione constitui de ratione et essentia hujus ordinationis, sed hæc sola est satis proportionata et sufficiens : ergo in hac sufficienter et adæquate episcopalis ordinatio constitui debet. Et in hac quidem impositione manuum tanquam materia tam Græci quam Latini conveniunt (AVERSA, q. 2, sect. 10).

mirum et voce sanctorum Patrum et rituali nostra consuetudine summum sacerdotium, sacri ministerii summa *nuncupatur* (Leo XIII, Bulle *Apostolicæ curæ*, 13 sept. 1896). Les mots *Accipe Spiritum Sanctum*, admis plus tard dans le rite de l'ordination et prononcés maintenant par les trois évêques dans l'imposition des mains, ne sont point nécessaires pour la validité. De la Bulle de Léon XIII il ressort que ces mots, par eux-mêmes, ne peuvent suffire pour constituer la forme sacramentelle de cette ordination, parce qu'ils sont trop indéterminés et qu'ils n'expriment point le rang, ou la dignité, ou la fonction de l'évêque (1) (Cfr. P. Brandi S. J., *Rome et Cantorbéry, commentaire de la Bulle* Apostolicæ curæ. Paris, 1898).

§ 18. — Ministre du sacrement de l'Ordre

1. — Le pouvoir ordinaire (*potestas ordinaria*) d'ordonner et se confirmer n'est conféré que par l'ordination épiscopale ; il appartient donc exclusivement aux évêques, et il est inamissible (Trid., sess. 23, cap. 4 et can. 7). *Per ordinem et confirmationem deputantur fideles Christi ad aliqua specialia officia, quæ pertinent ad officium principis, et ideo tradere hujusmodi sacramenta pertinet ad* solum episcopum (S. Thom., 3, q. 65, a. 3, ad 2). *Episcopus conferendo alicui ordinem vel aliquem confirmando constituit ordinatum et confirmatum in aliquo statu eminenti in ecclesia, quia ordinati sunt sicut duces et confirmati sicut milites, et ideo tales actus reservantur episcopis* (Richard. a Med., iv, dist. 13, a. 1, q. 1) (2). Seul, en effet, l'évêque possède la plénitude du

---

(1) Dicuntur simpliciter et absolute, absque alia additione et limitatione verba *Accipe Spiritum Sanctum*, tanquam se. tunc conferatur maxima et suprema amplitudo gratiæ et potestatis, quæ inter omnes ordines instituta sit ex promissione divina. In ordinatione etiam diaconi dicebantur et intelligebantur limitate quoad illud ministerium, et in ordinatione sacerdotis quoad potestatem remittendi peccata (Aversa, q. 2, sect. 10). Cette argumentation n'est pas solide.

(2) Episcopi toto terrarum orbe dispositi funguntur vice Christi et principaliter ædificant domum Dei. Sicut enim summus pontifex et universalis episcopus noster Jesus Christus ex omnibus discipulis suis elegit duodecim, quos ceteris præferens apostolos nominavit, quos etsi puros homines sui tamen officii fecit esse consortes et divinæ magnificentiæ compotes, ita quoque ipsorum in episcopali gratia successores, præsulas sive pontifices, excellentia singulari præeminere fecit, ut more apostolico Sanctum donent Spiritum his, quibus rite manus imponunt (par la Con-

sacerdoce, c'est-à-dire du pouvoir de dispenser la grâce, de sanctifier. Or, cette plénitude de l'autorité comprend excellemment le pouvoir de « consacrer les ministres de l'Église » (TRID., sess. 23, cap. 4). — En disant que l'évêque est le ministre « ordinaire » (*minister* ordinarius) des Ordres (1), on comprend tous les degrés de ces Ordres, depuis les plus bas jusqu'aux plus élevés. Seuls, en effet, les Ordres inférieurs, y compris le sous-diaconat, peuvent être conférés, « extraordinairement », par un simple prêtre. Comme ils sont simplement d'institution ecclésiastique, il appartient au Pape de déterminer le rite, comme aussi le ministre de ces Ordres (2). Mais dès que le ministre extraordinaire outrepasse les pouvoirs accordés par le Pape, l'Ordination entreprise par lui est non seulement illicite, mais encore invalide. *Privilegium non operatur ultra id quod indultum est* (GASPARRI, II, n. 800).

2. — Mais s'il s'agit des trois Ordres majeurs, qui sont sacramentels et qui constituent l'unique sacrement de l'Ordre, l'évêque n'est pas seulement le ministre ordinaire : il est aussi le seul ministre, le ministre exclusif. *Minister sacramenti ordinis jure divino est solus episcopus, ita ut Summus Pontifex et eccle-*

---

firmation et par l'Ordre). Qui autem ordine censentur inferiori, ut presbyteri, diacones et ceteri gradu canonico in ecclesia promoti, habent utique Spiritum Sanctum, quo bene vivunt et in ecclesia Dei pro officio deserviunt, sed aliis quem acceperunt Sanctum dare Spiritum *manus impositione* non possunt. Soli hoc episcopi a Domino speciali prærogativa susceperunt, quod præexcellenti opere ipsum quem habent Spiritum Sanctum, ipso donante qui dedit, donant et aliis, quibus ex officio pontificali fusis precibus ad Dominum pie *manus imponunt* (HUGO ROTHOMAG., *c. hæret.*, l. 2, c. 1).

(1) Potestas conferendi ordines potest alicui convenire *dupliciter* : sc. vel ex ordinaria potestate vel ex generali seu speciali commissione. Primo modo potestas conferendi quemcumque ordinem convenit solis episcopis. Cujus causa est institutio divina, et hujus institutionis fuit ratio congrua, quia ad solum principem pertinet non solum ordinare viros bellatores in exercitu, sed etiam exercitus duces : sic ad episcopos, qui sunt in ecclesia principes, non tantum pertinet homines ordinare ad certandum contra fidei persecutores audacter confitendo Christi fidem, quod fit per sacramentum confirmationis, sed etiam ad ipsos solos pertinet, duces ecclesiastici exercitus constituere, quod faciunt sacramentum ordinis conferendo : nam ordinati ad ministrandum sacramenta ad hoc sunt deputati, ut sint *duces aliorum* (RICHARD. A MED., IV, dist. 25, n. 1, q. 1).

(2) Potest sacerdos simplex ex concessione ecclesiæ conferre subdiaconatum : item ordines minores. Est communis sententia. Et quidem in eorum sententia, qui negant hos ordines esse sacramentum et institutos a Christo, res difficultate caret : tunc enim eorum collatio sicut institutio pendet ab ecclesiæ arbitrio (HOLTZCLAU, *De sacr. ordin.*, a. 9, n. 145).

sia nulli alteri delegare hoc ministerium possint (PRILESZKY, *De ordine*, a. 3, n. 443) (1). S'appuyant sur une bulle (*Exposcit*) d'Innocent VIII (9 avril 1489), certains théologiens estiment qu'un simple prêtre peut, avec l'autorisation du Pape, conférer le diaconat. L'authencité de cette Bulle, qui se trouve aux archives du Vatican, ne peut être contestée ; mais il n'est pas fait mention du diaconat (2), et, par conséquent, le diaconat n'est pas compris parmi les Ordres que le Pape autorisait l'Abbé des Cisterciens à conférer à ses religieux. *Quia sacerdos non habet completam potestatem in hierarchicis officiis, ideo non sequitur, quod possit diaconos facere, quamvis ille ordo sit sibi propinquus* (*Suppl.*, q. 38, a. 1, ad 5).

Le pouvoir de conférer le sacrement de l'Ordre dans ses trois degrés est donc, en vertu de l'institution divine, le privilège de l'évêque : il constitue, en même temps, le signe caractéristique par lequel l'épiscopat se distingue essentiellement du simple sacerdoce, puisque jamais, même extraordinairement, ce pouvoir ne peut être accordé à un simple prêtre, comme c'est le cas pour le pouvoir de confirmer. Seul, le pouvoir d'administrer le sacrement de l'Ordre est exclusivement propre aux évêques. Saint Jérôme lui-même, qui, souvent et en termes énergiques, rappelle aux évêques comme aux diacres la dignité du prêtre, atteste ce privilège de l'évêque, qui est « établi au faîte du sacerdoce » (*in pontificali culmine constitutus est* — *ep.* 27, *c.* 7). Il demande, en effet : « L'Ordination exceptée, que fait donc l'évêque que le prêtre ne fasse point, lui aussi ? » *Quid facit,* excepta ordinatione, *episcopus, quod presbyter non faciat ?* (*ep.* 146 *ad Evangel.*, n. 1). De ce pouvoir d'ordonner dépend la continuité du sacerdoce hiérarchique, par conséquent la durée de l'Église. A l'hérésie d'Aerius, saint Épiphane oppose la différence qu'il y a entre l'évêque et le prêtre : la mission de l'évêque, affirme-t-il, est, par l'Ordination, πατέρας γεννᾶν τῇ ἐκκλησίᾳ ;

---

(1) Pontifex princeps sacerdotum est, quasi via sequentium, ipse et summus sacerdos, ipse et pontifex maximus nuncupatur : ipse enim efficit sacerdotes atque levitas, ipse omnes ordines ecclesiasticos disponit, ipse quid unusquisque facere debeat ostendit (S. ISIDOR., *Etymol.*, l. 7, c. 12, n. 13).

(2) Dum multi de Bullæ genuinitate dubitant, mihi, facta inspectione in archivo Vaticano, relatum est, Bullam quidem ibi reperiri, sed mentionem de *diaconatu* in eadem deesse. Quæ quum ita sint, probabile non est, hoc privilegium unquam ab Apostolica Sede concessum iri (GASPARRI, II, n. 798). — De hac Bulla pugnantia testantur auctores : nam Franciscus Victoria ait, sibi quidem eam ad manus venisse, sed in ea solum exprimi *sub* diaconatum ; Vasquez e contra etiam diaconatum (HOLTZCLAU, *De sacr. ord.*, a. 9, n. 111).

la mission du prêtre est, par le Baptême, τέκνα γεννᾶν τῇ ἐκκλησίᾳ. « Pour quiconque a de l'intelligence, il est clair que ce serait le comble de la folie que d'affirmer qu'évêque et prêtre sont une seule et même chose. Comment pourrait-il en être ainsi ? L'ordre épiscopal donne des pères à l'Église (πατέρων γεννητικὴ τάξις), tandis que les prêtres ne peuvent que lui donner des enfants par le bain de la régénération » (HÆRES., 75, n. 3-4). *Omnem actum hierarchicum, quem potest facere papa in ministratione sacramentorum, potest facere episcopus ; non autem omnem actum, quem potest facere episcopus, potest facere sacerdos in sacramentorum collatione. Et ideo quantum ad ea, quæ sunt episcopalis ordinis, omnes episcopi sunt æquales, et propter hoc quilibet episcopus alium potest consecrare* (*Suppl.*, q. 40, a. 6, a. 6, ad 3).

3 — Le pouvoir exclusif qui appartient aux évêques (1) relativement à la collation des Ordres sacramentels ou hiérarchiques est irréfutablement attesté par la pratique des temps apostoliques, comme par l'usage et la tradition de tous les siècles. Au témoignage de la Sainte Écriture, seuls les évêques sont les ministres du sacrement de l'Ordre — ce sont les Apôtres et leurs coadjuteurs ou leurs successeurs dans les fonctions épiscopales (ACT., VI, 6 ; XIV, 22 ; TIT., c. 5 ; I TIM., V, 22 ; II TIM., I, 6). *Auctoritas* ordinandi et manus imponendi secundum formam ecclesiæ primitivæ episcopis appropriatur, unde et apostolus scribens Timotheo (I TIM., V, 22) : « Manus cito nemini imposueris » (S. BONAV., IV, dist. 25, a. 1, q. 1). Jamais la collation d'un Ordre sacramentel n'a été reconnue comme valide dans l'Église et par l'Église, si le ministre n'était pas un évêque. *Nunquam ecclesia agnovit presbyteros vel diaconos nisi ab episcopis ordinatos* (BELLARM., *De sacr. ord.*, c. 11). L'Orient et l'Occident s'accordent sur ce point dans la théorie comme dans la pratique. *Ministrum sacramenti ordinis esse solum episcopum, ut in tota Dei ecclesia, ita et apud Orientales pro irrefragabili fundamento semper habitum est* (DENZINGER, *Ritus Oriental.*, I, 141).

4. — L'imposition des mains est un rite commun aux trois Ordres sacramentels. Ceux-ci se distinguent non seulement par

---

(1) Potestas ordinandi non est potestas jurisdictionis, sed ordinis, quam episcopi accipiunt in sua consecratione : ergo nullus eam habet, nisi sit episcopus. Fatendum est quidem, requiri jurisdictionem, ut episcopus *licite* aliquem ordinet, ut autem *valide*, non item... Solus episcopus est christianæ reipublicæ præfectus et hierarcha sive sacrorum princeps : ad solum vero principem et præfectum pertinet officia et ministeria distribuere (SYLVIUS, *Suppl.*, q. 38, a. 1).

la forme essentiellement différente des paroles, mais encore par l'imposition des mains accidentellement modifiée. Pour le diaconat, qui fait entrer au nombre des ministres (διακονία), l'évêque place simplement la main droite sur la tête de chacun des ordinands, et il prolonge ce geste en étendant cette même main droite sur tous les ordinands ensemble, pendant qu'il récite (lit ou chante) la préface qui contient la forme sacramentelle. — Pour l'Ordination sacerdotale, quelques prêtres (revêtus des ornements de la messe ou du moins portant l'étole) se joignent à l'évêque dans l'imposition et dans l'extension des mains — mais sans réciter les prières avec l'évêque. *Sicut dicit jus, saltem tres sacerdotes debent manus imponere, sed tamen ipsi non imponunt ut dantes potestatem vel ordinem, quia ab uno solo dari potest et debet : unde ipsi non benedicunt* (ils ne disent point les prières de la forme sacramentelle), *sed solus episcopus, — sed hoc est in signum consecrationis suæ. Manuum impositio non facit ordinem nisi illa, quæ juncta est benedictioni* (S. Bonav., iv, dist. 25, a. 1, q. 1). — Enfin. pour l'ordination épiscopale, deux évêques doivent assister l'évêque consécrateur et, avec lui, imposer les mains sur la tête de l'élu (*electo*) et dire les paroles *Accipe Spiritum Sanctum* ; mais ils ne doivent pas dire, avec l'évêque consécrateur, les prières suivantes qui se rapportent à l'imposition des mains comme étant la forme sacramentelle. Il s'ensuit évidemment que les deux évêques assistants ne peuvent être regardés comme co-ministres du sacrement. Cette coopération de plusieurs évêques n'est point d'institution divine : c'est une simple prescription ecclésiastique (1) ; mais cette pratique est fort ancienne et d'un usage universel. L'observation de cette règle est une condition pour la licéité, et non pour la validité de la consécration épiscopale. Les Papes peuvent en dispenser et ils l'ont fait plus d'une fois. Du reste, si la dispense du Pape est requise, c'est pour qu'une telle consécration, faite sans l'assistance de plusieurs évêques, soit licite, et non point pour qu'elle soit valide. Des faits historiques attestent ce principe, discuté autrefois par nombre de théolo-

---

(1) Concilia et pontifices solent reddere rationem, cur ita jussum sit, ut sc. adsint et conveniant tot episcopi ad testimonium legitimæ ordinationis, aut ne violenta unius præsumptio et usurpatio faceret quemquam episcopum, sive ut sicut in carnali conjugio solent ad mundanam pompam et solemnitatem plures intervenire, ita in spirituali conjugio unius episcopi cum sua ecclesia plures episcopi convenirent. Quæ et similia non indicant rem necessariam ad valorem, sed potius ad solemnitatem merito requisitam (Aversa, q. 3, sect. 2).

giens (1). (Cfr. BENED. XIV, *De synod. diœces.*, l. 13, c. 13). *Licet jure ordinario ecclesiastico præscribatur, ut episcopi ordinatio a tribus episcopis fiat*, unus *tamen minister ad valorem ordinationis* sufficit *etiam citra Romani Pontificis dispensationem. Constat enim R. P. non solum sæpius dispensasse et etiam nunc dispensare, sed etiam consecrationem ab uno episcopo citra dispensationem factam ratam habuisse. Hinc nunc jam non probabilior tantum, sed omnino* certa *hæc assertio censeri debet* (SASSE-LEHMKUHL, *De sacr. ord.*, thes. 11) (2). Augustin, évêque d'Angleterre, demande, entre autres choses, à saint Grégoire le Grand « si un évêque peut être ordonné sans la présence d'autres évêques (*sine aliorum episcoporum præsentia*), lorsque la trop grande distance des lieux empêche cette réunion ». La réponse du Pape est affirmative : « Assurément, dans l'Église d'Angleterre, où vous êtes jusqu'à présent le seul évêque, vous ne pouvez consacrer un évêque qu'en l'absence d'autres évêques (*ordinare episcopum non aliter nisi sine episcopis potes*). Mais si des évêques vous viennent de la Gaule, ils doivent vous assister comme témoins dans l'ordination épiscopale (*in ordinationem episcopi testes tibi assistent*). Assignez, cependant, aux évêques d'Angleterre leur siège de telle sorte qu'ils ne soient point trop éloignés les uns des autres et que, dès lors, il n'y ait pas nécessité pour vous de faire la consécration épiscopale sans la présence d'autres évêques. La présence de quelques pasteurs suprêmes est, en effet, extrêmement utile et il faut faciliter leur réunion, autant que possible. Si donc, avec l'aide de Dieu, des sièges épiscopaux sont érigés en des lieux voisins, aucune ordination épiscopale ne se fera plus sans la réunion de trois ou quatre évêques (*sine aggregatis tribus vel quatuor episcopis*). Si nous voulons régler les affaires spirituelles avec sagesse et avec maturité, les choses de ce monde peuvent elles-mêmes nous servir de modèle. Ainsi, dans le monde, ceux qui sont déjà ma-

---

(1) Satis ardua et difficilis est quæstio, utrum numerus trium episcoporum in novo episcopo consecrando sit de jure *divino* vel de jure *ecclesiastico* : quod est quærere, an ipse ternarius numerus sit de necessitate sacramenti vel tantum de necessitate præcepti. Circa hanc quæstionem reperio tres opiniones (CLERICATUS, decr. 37, n. 8). Voir cette controverse dans DIANA, tr. 8, *de consecr. episcopi*, resol. 27-39.

(2) Ex omnibus episcopis, qui adsunt in ordinatione episcopi, unus tantum minister est sive unus totum, quo confertur episcopatus, sacramentum perficit. Probatur ex veteri Ordine Romano, in quo unus dicitur ordinator, is sc. qui fundit benedictionem super caput ordinandi, et ex Pontificali Romano, in quo ex tribus episcopis, qui adsunt in ordinatione episcopi, unus *consecrator* et alii duo *assistentes* perpetuo vocantur (SIMONNET, tr. 17, disp. 4, a. 6).

riés sont invités à la solennité des noces afin qu'ayant donné l'exemple du mariage, ils montrent aux nouveaux époux qu'ils s'associent à leur joie. Pourquoi, dès lors, pour ce mariage spirituel où un saint mystère unit l'homme à Dieu (*Deo conjungitur*), d'autres ne se réuniraient-ils pas afin de se réjouir avec le nouvel évêque et d'offrir à Dieu leurs prières pour sa conservation ? » (l. 11, *ep*. 64).

5. — Il est de foi que, pour la seule validité de tous les sacrements — l'Ordre ne fait point exception — l'état de grâce du ministre n'est point requis. Que les Ordinations faites par des évêques simoniaques, schismatiques et hérétiques soient valides si ces évêques ont eu l'intention nécessaire et ont observé le rite extérieur essentiel — c'est là une proposition *fidei proxima* (1). Il y aurait donc « erreur » (*erroneum*) et « témérité » (*temerarium*) à nier ou à contester la validité de ces Ordinations. Au commencement du moyen âge, cette question était encore vivement débattue et diversement résolue. *Solet quæri, si hæretici ab ecclesia præcisi et damnati possint tradere sacros ordines et si ab iis ordinati redeuntes ad ecclesiæ unitatem debeant reordinari. Hanc quæstionem perplexam ac pæne insolubilem faciunt doctorum verba, qui plurimum dissentire videntur* (Petr. Lomb., iv, dist. 25, c. 1). Les grands théologiens du xiiie siècle ont cependant écarté toute incertitude en établissant très nettement une différence entre la *potestas* ordinis et la *potestas jurisdictionis*, entre la possession et l'exercice de l'Ordre, entre la réception simplement valide de l'Ordre et la réception en même temps licite. *Apud hæreticos ordo potest dispensari quoad* veritatem, *non quoad* utilitatem. *Sicut se habet sacerdos ad potestatem conficiendi, sic se habet episcopus ad potestatem ordinandi ; sed sacerdos, quantumcumque hæreticus, si habeat intentionem faciendi quod facit ecclesia, vere conficit : ergo et hæreticus episcopus vere ordinat, si formam ecclesiasticam servat* (S. Bonav., iv, dist. 25, a. 1, q. 2).

Les Orientaux schismatiques et hérétiques ont, en se séparant de Rome, gardé l'ancien rite ecclésiastique de l'Ordination ;

---

(1) Certum est episcopum neque excommunicatione ulla neque degradatione neque hæresi impediri posse, quominus ordines conferat *valide*, ut fert communis theologorum consensus et confirmat antiqua ecclesiæ consuetudo agnoscens et acceptans pro veris sacerdotibus ordinatos ab episcopis tum schismaticis tum hæreticis. Ratio est, quia ordinatio non est actus jurisdictionis, sed est actus ordinis conveniens episcopo ratione suæ consecrationis, cujus effectus inest ipsi inamissibiliter atque ideo inest eidem inamissibiliter atque inimpedibiliter potestas ordinandi, sicut inest cuilibet sacerdoti potestas consecrandi eucharistiam (Esparza, l. 10, q. 105).

depuis lors, ils l'ont conservé sans modification essentielle : aussi leurs Ordinations sont-elles regardées comme valides. Les Anglicans, au contraire, nient la sacramentalité de l'Ordre, ils rejettent le sacrifice eucharistique, et un sacerdoce spécial. Sous Édouard VI, ils ont introduit un Ordinal en rapport avec cette erreur ; ils y ont omis tout ce qui se rapporte au sacrifice et au sacerdoce. Cette mutilation du rite catholique signifie, sans doute, que le ministre a l'intention « de ne point faire ce que fait l'Église », c'est-à-dire l'intention de ne conférer aucune grâce ni aucune autorité sacramentelles, de ne pas administrer un sacrement. *Si ritus immutetur eo manifesto consilio, ut alius inducatur ab ecclesia non receptus utque id repellatur quod facit ecclesia et quod ex institutione Christi ad naturam attinet sacramenti, tunc palam est, non solum necessariam sacramento intentionem deesse, sed intentionem imo haberi sacramento adversam et repugnantem* (Leo XIII, Bulle *Apostolicæ Curæ*). Les mots *Accipe Spiritum Sanctum*, reçus dans l'Ordinal anglican pour l'imposition des mains, ne suffisent point pour constituer la forme sacramentelle, soit en eux-mêmes soit dans le contexte (1). *Verba:* Accipe Spiritum Sanctum, *minime sane significant definite ordinem sacerdotii vel ejus gratiam et potestatem... De ipsis precibus consulto detractum est, quidquid in ritu catholico dignitatem et officia sacerdotii perspicue designat. Non ea igitur forma esse apta et sufficiens sacramento potest, quæ id nempe reticet, quod deberet proprium significare* (Leo XIII, *l. c.*). C'est donc à bon droit que les Ordinations faites selon le rite anglican ont été déclarées invalides (*irritæ prorsus omninoque nullæ*). *Cum intimo formæ defectu conjunctus est defectus intentionis, quam æque necessario postulat. ut sit, sacramentum* (Leo XIII, *l. c.*).

§ 19. — Sujet du sacrement de l'Ordre.

1. — Pour la réception simplement valide de notre sacrement, c'est-à-dire pour que le caractère sacramentel soit imprimé et

---

(1) Les formes prescrites par l'Ordinal d'Edouard VI pour l'ordination presbytérale et la consécration épiscopale s'écartent d'une manière absolue du *type essentiel*, constamment et universellement sauvegardé dans toutes les Liturgies d'Orient et d'Occident. Ces Liturgies emploient toujours des formes *déprécatoires* et *déterminées*, tandis que l'Ordinal prescrit des formes exclusivement *impératives* et qui ne contiennent *aucune*

que le pouvoir de l'Ordre soit conféré, Jésus-Christ veut seulement que l'ordinand soit baptisé et qu'il soit du sexe masculin — comme aussi, s'il est adulte, qu'il ait l'intention du moins habituelle de se faire ordonner.

a) Dès lors, celui qui n'est pas baptisé, et qui, par conséquent, n'est pas membre de l'Église, ne peut recevoir ni le sacrement de l'Ordre conférant une si haute dignité dans l'Église, ni aucune fonction ecclésiastique confiée par une consécration même non sacramentelle. Ce n'est donc pas seulement pour un motif général, mais encore pour une raison toute spéciale que le caractère du Baptême est une condition nécessaire pour recevoir le caractère sacramentel de l'Ordre. *Manifestum est, prærequiri baptismum ad validam ordinis susceptionem, non solum quia baptismus est janua sacramentorum, sed etiam quia ordo ecclesiasticus continet in se peculiarem præeminentiæ gradum in ecclesia Dei, qualem nemo nancisci potest in aliqua communitate, quin ad eamdem communitatem pertineat sitque in eadem receptus, quod fit per baptismum respectu communitatis ecclesiæ* (Esparza, l. 10, q. 106). — Par contre, le caractère de la Confirmation n'est point nécessaire pour la validité de l'Ordination. Toutefois, c'est à bon droit que l'Église a prescrit que la Confirmation doit précéder la réception de tous les Ordres, même la simple tonsure, parce que les clercs doivent être « fondés dans la foi véritable et catholique » (*in vera et catholica fide fundati.* — Pontif. Rom.). *Character ordinis præsupponit characterem confirmationis, quia conveniens est, ut homo ad susceptionem et exsecutionem ordinum ecclesiasticorum afferat omnem quam potest præparationem et perfectionem* (Sylvius, *Suppl.*, q. 35, a. 4). — En outre, pour la consécration épiscopale, le caractère de la prêtrise est condition requise : seul un prêtre et non un diacre (en omettant la prêtrise) peut être validement consacré évêque (1). Évidemment, la raison en est l'institution positive de Jésus-Christ. Que le Sauveur l'ait, de fait, voulu ainsi, la preuve en est dans la pratique constante de l'Église. *Episcopatus, ut valide conferatur, necessario presbyteratum præcedentem requirit, presbyteratus vero nullum antecedentium ordinum : nullum enim exstat*

---

sorte de détermination soit de l'Ordre conféré, soit du pouvoir reçu, soit de l'effet principal qu'on prétend produire (Brandi, *Rome et Cantorbéry*, p. 108).

(1) Gradus episcopalis, quatenus distinctus a presbyteratu seu quoad id præcise, quod superaddit ultra presbyteratum, ipsum nequaquam excedit nec eumdem in se continet eminenter ideoque collatus non-presbytero est nullus (Esparza, l. 10, q. 186).

exemplum episcopatus non-presbytero collati (MORINUS, p. 3, exercit. 11, t. 2, n. 1. — Cfr. MERLIN, chap. 26).

b) La nature de notre sacrement et son but spécial demandent qu'il ne puisse être conféré qu'aux personnes du sexe masculin (1). En effet, de droit divin, les femmes sont exclues de l'exercice de l'autorité spirituelle : dès lors, elles ne peuvent recevoir les Ordres. Ni l'autorité des fonctions sacerdotales, ni l'exercice des fonctions liturgiques ne répondent au rôle et à la mission que le Créateur a assignés à la femme. Les femmes doivent être « soumises selon que la loi l'ordonne » ; elles doivent se renfermer dans le cercle du foyer domestique (I COR., XIV, 34 ; I TIM., II, 10-12). *Mulieres nec de jure nec de facto ordines suscipere possunt, quia iis non competit ordinis sacramentum. In hoc enim sacramento persona, quæ ordinatur, significat Christum mediatorem, et quoniam mediator solum in virili sexu fuit, et per virilem sexum potest significari ; ideo possibilitas suscipiendi ordines solum viris competit, qui soli possunt naturaliter repræsentare et secundum characteris susceptionem actu signum hujus ferre* (S. BONAV., IV, dist. 25, a. 2, q. 1). — En vertu du droit naturel et, en même temps, du droit ecclésiastique, les femmes ne peuvent recevoir même les Ordres non-sacramentels, que l'on regarde simplement comme une préparation aux Ordres sacramentels — pas même la tonsure par laquelle les candidats se séparent du monde pour entrer dans l'état ecclésiastique (2). *Mulier est etiam jure divino, non quidem positivo, sed naturali, incapax subdiaconatus et aliorum ordinum minorum, supposita eorum institutione tali, qualis ab ecclesia facta est* (SIMONNET, tr. 17, disp. 5, a. 1, resp. 2).

c) Pour les adultes, la réception des Ordres doit être volontaire, du moins d'une volonté habituelle (3) ; en d'autres termes, l'intention une fois formée de recevoir un Ordre, ne doit point avoir été révoquée. Que les enfants puissent recevoir validement

---

(1) Præcipue ac singulariter ad hoc sacramentum spectat, ad differentiam aliorum sacramentorum, quod soli viri, non autem feminæ, sint ejus capaces possintve suscipere ordines (AVERSA, q. 3, sect. 4).

(2) Feminæ sunt pariter incapaces ordinum minorum necnon primæ tonsuræ, utpote disponentium ac præparantium ad sacerdotium ex intentione ecclesiæ et ex Christi institutione (ESPARZA, l. 10, q. 106).

(3) Non est necessaria intentio actualis aut virtualis, sicut est necessaria in sacramentis pœnitentiæ et matrimonii. Exinde sequitur, immerito prorsus ex hoc capite scrupulis torqueri eos, qui ad recipiendos ordines aut tonsuram accesserunt et deinde in actu promotionis distracti de alia re cogitaverunt ; nam ipsi evidenter virtualem habuerunt intentionem, et ex dictis sufficit habitualis (GASPARRI, I, n. 617).

du moins les Ordres non-sacramentels, c'est là un fait hors de doute. *Tota die videmus parvulos ad ordines minores promoveri, qui nec sciunt quid sit ordo nec quid ibi detur* (S. Bonav., iv, dist. 25, a. 2, q. 2). — Même pour la validité des trois Ordres sacramentels eux-mêmes, d'après l'enseignement général des théologiens, il n'est pas essentiellement nécessaire que le sujet possède ou ait possédé l'usage de la raison (1). *Non est necessarius usus rationis ad sacramenti esse vel suscipere, sed solum quantum ad bene esse et digne suscipere* (S. Bonav., *l. c.*). Ici, comme dans le Baptême et dans la Confirmation, le caractère sacramentel peut être imprimé sans aucune coopération du sujet: *Alia sacramenta, quæ imprimunt characterem, ut baptismus et confirmatio, ante usum rationis dari possunt; ergo videtur pari ratione, quod et istud sacramentum* (S. Bonav., *l. c.*). L'obligation d'exercer l'Ordre reçu, comme celle de garder le célibat et de réciter le bréviaire ne s'impose qu'au moment où le sujet ainsi ordonné donne son libre consentement, quand il est parvenu à l'âge adulte.

2. — Notre Seigneur Jésus-Christ et l'Église exigent donc fort peu de chose pour la réception simplement valide des Ordres; mais il est beaucoup demandé, au contraire, pour recevoir licitement, et surtout aussi dignement que possible, non seulement les Ordres sacramentels mais encore les Ordres non-sacramentels. *Nemo eorum, qui in ecclesiis sunt, te segniter agente sic vivat, ut se putet esse meliorem. Qualis enim ædificatio erit discipuli, si se intelligat magistro esse majorem? Unde non solum episcopi, presbyteri et diaconi debent magnopere providere, ut cunctum populum, cui præsident, conversatione et sermone præcedant, verum et inferior gradus: exorcistæ, lectores, æditui et omnes omnino, qui domui Dei serviunt, quia* vehementer eccle-

---

(1) Concordi theologorum et canonistarum suffragio definitum est, validam, sed illicitam censeri ordinationem parvulorum, dummodo nullo laboret substantiali defectu materiæ, formæ et intentionis in episcopo ordinante, non attenta contraria sententia, quæ raros habet asseclas et quæ supremis tribunalibus et congregationibus Urbis nunquam arrisit (Bened. XIV, *in const. « Eo quamvis tempore »*, 4 maii 1745, §20). — Sacramenta, de quorum ratione et essentia non est actus aliquis suscipientis... valide conferuntur nondum habentibus usum rationis. Qua de causa baptismus, confirmatio et eucharistia valide et cum fructu conferuntur infantibus rationis expertibus. Sacramentum autem ordinis nullum suscipientis actum in se includit ex conceptu suo, quia solam confert potestatem quamdam ad sacramenta rite peragenda ac administranda, sicut baptismus confert potestatem ad eadem suscipienda, et utraque potestas æque bene intelligitur subsistens in subjecto absque alio ipsius actu (Esparza, l, 10, q. 106),

siam Dei destruit, meliores laicos esse quam clericos (S. HIERON., *in Tit.* II, 15). Encore une fois, on demande beaucoup à ceux qui veulent se consacrer « au sublime service » de Dieu et de l'Église (CAT. ROM., p. 2, c. 7, q. 5). *Qui in dignitate constitutus est, debet ad hoc intendere, ut talem se exhibeat, ut ceteros et* scientia *et* sanctitate *præcellat* (S. THOM., 2, 2, q. 185, a. 3, ad 2). « Dans le cloître, agissez et vivez de manière à mériter de devenir prêtre : gardez votre jeunesse sans souillure, afin que vous puissiez monter à l'autel comme une vierge quittant le secret de ses appartements; que le monde vous rende un bon témoignage ». Tels sont les conseils donnés par saint Jérôme au moine Rusticus.

L'Église, s'inspirant des Saintes Écritures, a établi de nombreuses prescriptions dans le but d'écarter du sanctuaire les incapables. Cette incapacité de se consacrer au service des saints mystères et de travailler officiellement au salut des âmes ne provient pas seulement de défectuosités morales et religieuses : certains défauts de l'esprit et même du corps constituent, eux aussi, une irrégularité (1). *Sacerdotalis dignitas non tantum respicit rectitudinem voluntatis, sed etiam dignitatem exterioris decoris, propter quam contingit hominem etiam non peccantem fieri irregularem* (S. BONAV., III, dist. 31, a. 1, q. 2). *Hæc tantum in generali dixisse sufficiat, quod quia sacramentum ordinis non tantum* personæ meritum, *sed* honestatem *considerat, quia clericus est persona communis* (un personnage officiel) *et ordo ponit in gradu dignitatis, debent excludi illi, in quibus sacramentum et alia per consequens possint dehonestari* (S. BONAV., IV, dist. 25, a. 2, q. 4). Les défauts corporels qui, sous la Loi ancienne, excluaient du service de l'autel, s'entendent surtout, sous la Loi évangélique, des défauts de l'âme (Cfr. S. GREG. M., *Regul. pastoral.*, l. 1, c. 11 ; CAT. ROM., p. 2, c. 7, q. 26).

L'Église n'a pas seulement déterminé des « irrégularités » (*irregularitates*) dont le but est d'écarter certains sujets de la réception des Ordres et de l'exercice des fonctions sacrées : elle a, en outre, établi de nombreuses prescriptions en vue de s'assurer des ministres parfaits, dignes, éprouvés. Les ordinands

---

(1) Ad removendum contemptum ministrorum in Vetere Testamento, præceptum fuit, ut non haberent maculam vel defectum corporalem, quia hujusmodi homines solent apud alios in contemptu haberi. Propter quod etiam institutum fuit, ut non sparsim ex quolibet genere ad Dei ministerium applicarentur, sed ex certa prosapia secundum generis successionem, ut ex hoc clariores et nobiliores haberentur. Ad hoc autem, quod in reverentia haberentur, adhibebatur iis specialis ornatus vestium et specialis consecratio (S. THOM., 1, 2, q. 102, n. 5, ad 10).

doivent avoir reçu une formation scientifique, ascétique et pratique ; ils doivent posséder les qualités naturelles et les dons surnaturels qui leur permettent non seulement de recevoir régulièrement la dignité et le fardeau du sacerdoce, mais encore de remplir avec fruit leurs hautes fonctions. C'est pourquoi on ne s'élève que par degrés à l'honneur de la prêtrise. Tous les autres Ordres ne sont qu'une préparation au sacerdoce et l'on doit les recevoir successivement, à des intervalles déterminés. A ce progrès qui fait passer l'ordinand d'un Ordre à l'autre doit répondre un progrès dans la vertu et dans la piété, comme aussi dans la science sacrée. Les prêtres, en leur qualité de ministres du sanctuaire et de dispensateurs de la grâce, sont consacrés à Dieu sacramentellement, c'est-à-dire par l'impression d'un caractère : à cette consécration ou sanctification ontologique ou officielle doit répondre la sainteté personnelle. Sainte est leur vocation, sainte leur autorité : il faut la sainteté des sentiments et de la conduite ; la sainteté de la vocation réclame la sainteté de la vie. *Sit omnis sacerdos ecclesiæ videns, mente illuminatus a Spiritu Sancto, constans in via justitiæ, immobilis a firmitate virtutum, nequaquam in duas claudicans partes, sed regia jugiter via incedens. Sit quoque discretus in omnibus, decenter et ordinate omnia agens, et luce suæ discretionis alios efficaciter ducens ac dirigens. Non sit remissus in opere nec frigidus a spirituali affectu, non elatus aut tumidus, non lascivus aut cupidus, sed omni humilitate, liberalitate, continentia, caritate repletus, omni pondere iræ et impatientiæ, omni onere pravæ tristitiæ carens in corde* (DION. CARTUS., *in Levit.*, c. 21, a. 41. — Cfr. S. THOM., 1, 2, q. 102, a. 5, ad 10). Que le pasteur des âmes soit pur dans ses pensées afin qu'aucune tache ne souille celui que sa vocation oblige à purifier les cœurs ; qu'il soit pour tous un modèle dans sa conduite, afin de montrer à tous la voie de la vie véritable ; qu'il sache se taire avec tact et parler utilement, afin de ne point garder le silence lorsqu'il faut parler, et de ne point parler lorsqu'il faut garder le silence ; que sa miséricorde s'étende à tous ; que, plus que personne, cependant il s'adonne à la contemplation, de telle sorte que s'élevant vers Dieu il ne laisse pas de compatir aux faiblesses de l'humanité et que, s'inclinant vers les misères du prochain, il n'omette point de monter à Dieu (S. GREG. M., l. 1, *ep*. 25) (1).

---

(1) Quidam ad tantum culmen caritatis ascendunt, quod etiam divinam contemplationem, licet in ea maxime delectentur, prætermittunt, ut Deo serviant in salute proximorum, et hæc perfectio est proprie prælatorum et prædicatorum et quorumcumque aliorum, qui procurandæ saluti alio-

3. — Du côté de l'ordinand, l'une des conditions les plus importantes et les plus indispensables est la « vocation », l'appel divin. Entrer dans le sanctuaire sans y être appelé, ce serait déjà un danger et un malheur pour cette vie ; mais le péril est bien plus grand encore pour l'éternité. A Dieu seul il appartient de choisir ses ministres (Joann., xv, 16 ; Act., i, 24) et d'envoyer des ouvriers à la moisson (Luc., viii, 2). C'est Dieu qui prend les prêtres d'entre les hommes et qui les établit pour être des médiateurs en faveur des hommes (Hebr., v, 1), puisque leur fonction et leur dignité sont surnaturelles, célestes et divines. La faveur toujours imméritée d'être appelé à l'état ecclésiastique (1) est une preuve éclatante de l'amour de Dieu, le principe de grâces innombrables, souverainement précieuses. A l'invitation du Seigneur : *Sequere me* (Marc., ii, 14), l'élu doit répondre généreusement et se conduire d'une manière digne de l'état auquel il a l'honneur d'être appelé (Ephes., iv, 1). C'est pour des motifs surnaturels que l'ordinand doit embrasser le saint état du sacerdoce. Au service de Jésus-Christ, qu'il cherche non pas un gain terrestre, mais des avantages surnaturels. Plus l'intention est pure, plus Dieu bénira les œuvres, le travail, les luttes, la patience de son ministre. *Talis sit pontifex Christi, ut qui religioni detrahunt, vitæ ejus detrahere non audeant* (S. Hieron., *ep.* 83, *ad Oceanum*). Papes couronnés de la tiare ; évêques portant la crosse pastorale, devenus eux-mêmes l'exemple de leurs fidèles ; pasteurs des âmes, simples prêtres se dévouant dans le sacrifice et dans la prière, souvent oubliés ou ignorés ; missionnaires évangélisant le monde dans leurs courses apostoliques — nous les voyons, ces ministres du Seigneur, briller au firmament de l'Église, pareils à des astres (Dan., xii, 3) qui indiquent aux voyageurs le chemin du ciel. Ces saints prêtres sont, en toute vérité, les messagers du Sauveur : ils prêchent sa doctrine, ils reproduisent ses exemples (Laurent).

§ 20. — Effets du sacrement de l'Ordre

1. — Notre sacrement est le moyen dont l'Esprit Saint se sert

---

rum insistunt, unde significantur per angelos in scala Jacob ascendentes quidem per contemplationem, descendentes vero per sollicitudinem, quam de salute proximorum gerunt (S. Thom., *Quæst. disp. de carit.*, a. 11, ad 6).

(1) Deus, me famulum tuum, quem nullis suffragantibus meritis sed

pour armer spirituellement ceux qui sont appelés au sacerdoce, et pour leur permettre de remplir leur sublime fonction avec fruit pour les âmes, en même temps que d'une manière agréable à Dieu. On voit, par là, combien précieux, combien admirables doivent être les effets de ce sacrement : la mesure de la grâce répond à la grandeur et aux difficultés de la vocation (1). *Illos, quos Deus ad aliquid eligit, ita præparat et disponit, ut ad id, ad quod eliguntur, inveniantur idonei secundum illud* (II Cor., 3, 6) : « *Idoneos nos fecit ministros Novi Testamenti* » (S. Thom., 3, q. 27, a. 4). Par ce sacrement, Dieu ne fait pas seulement des ordinands ses ministres, il en fait des ministres aptes à leur mission. Il les consacre à son service par l'impression d'un caractère ineffaçable et par la collation de pouvoirs spirituels ; cette aptitude aux fonctions de la διακονία du Testament nouveau il la leur donne en leur communiquant la grâce habituelle et les grâces actuelles (2). *Foris sacramento percipimus, ut intus Sancti Spiritus gratia repleamur. Ordinem religionis homo homini præbet, sed in eum, cui ordo datur, Spiritus dirigitur, ut foris sublimitatem suscipiat ordinis et intus robur Sancti Spiritus. Foris ordo committitur, ut quæ Dei sunt agere debeat ; intus dirigitur Spiritus, ut quod injungitur potenter agat. Magnum quippe est onus ordinis, magna fragilitas carnis. Onus ergo tantum quia debili committitur, dirigitur Spiritus, ut debilis roboretur et magnum onus tanto gratius ferat, quanto ipsum omnipotens Spiritus fortius ad ferendum juvat* (S. Greg. M., *in* I *Reg.*, l. 5, n. 21).

Le but même du sacrement de l'Ordre permet de comprendre aisément comment et pourquoi le caractère sacramentel est,

---

immensa clementiæ tuæ largitate cœlestibus mysteriis servire tribuisti, dignum sacris altaribus fac ministrum (Miss. Rom.)

(1) Confert istud sacramentum uberiorem gratiam quam ullum aliud sacramentum præter eucharistiam : quia sc. est perfectius quam reliqua quinque sacramenta atque disponit ad altissimum ministerium ejusdem eucharistiæ rite peragendæ, quod proinde ut digne et perfecte exhibeatur est opus maxime arduum ac excellens, atque Deus, cujus perfecta sunt opera, dat vires operi, ad quod vocat ac destinat, pares. Dat vero ubertatem istam gratiæ præcise præsupponendo primam gratiam eamque augendo idque quam primum confertur ipsum sacramentum, si tunc non adsit obex, sin minus, postea recedente obice. Auxilia vero gratiæ actualis confert, quoties et quando occurrit occasio exhibendi ministerii congruentis unicuique ordinato (Esparza, 10, q. 107).

(2) Confert Deus vi hujus sacramenti signum spirituale ac intelligibile (i. e. characterem) potestatis simul cum ipsa potestate necnon subsidia gratiæ opportuna eidem potestati laudabiliter et perfecte exercendæ, quorum per sacramenta conferendorum radix et fundamentum necessarium est gratia habitualis (Esparza, l. 10, q. 107).

relativement à la grâce sacramentelle, au premier rang. Ici, le caractère est tout d'abord à considérer, bien que les grâces de sanctification liées à ce caractère soient, en elles-mêmes, bien supérieures en même temps que plus précieuses pour le sujet du sacrement (1).

2. — C'est un dogme de la foi catholique : par l'Ordination sacrée (*per sacram ordinationem*) non seulement l'Esprit Saint (et la grâce sanctifiante) est communiqué, mais encore un caractère spirituel (*character*) est imprimé, et, en raison de ce caractère ineffaçable, celui qui a été ordonné prêtre ne peut jamais redevenir simple laïque (TRID.. sess. 23, can. 4). Toutefois ce n'est que dans « le sacrement de l'Ordre » (*in* sacramento *ordinis* — TRID., sess. 23, cap. 4), c'est-à-dire exclusivement dans les trois Ordinations qui sont vraiment un sacrement, qu'un caractère consacrant intérieurement et ontologiquement est imprimé à l'âme. Dans les cinq autres Ordres, qui sont d'origine ecclésiastique, il ne peut être question d'un caractère que l'on devrait considérer comme un signe intérieur et inhérent à l'âme et, par conséquent, comme un effet divin (2) : tout au plus pourrait-on parler d'un caractère au sens large du mot, c'est-à-dire d'une désignation extérieure et permanente, d'une collation de pouvoirs faite par l'Église en vue de certaines fonctions. Seuls, les auteurs qui accordent la dignité et l'efficacité sacramentelles à tous les degrés de l'Ordre, peuvent et doivent logiquement admettre que, dans chacune de ces Ordinations, un caractère proprement dit est imprimé dans l'âme. *Est opinio probabilior, quod in omnibus ordinibus character imprimitur* (S. BONAV., IV, dist. 24, p. 2, a. 1, q. 1).

3. — Comme nous ignorons la nature intime du caractère sacramentel, que son essence nous demeure cachée, nombre de questions qui se rapportent à ce sujet ne sauraient être résolues

(1) Sacramentum ordinis per se primo est institutum ad dandam spiritualem potestatem ordinis, quæ datur per impressionem characteris, gratia vero hic datur ad digne exercendos actus illius potestatis. Nam licet gratia secundum se perfectior sit, tamen in hoc sacramento datur propter officium seu ministerium sacerdotale. Igitur proximus finis et effectus ejus non est dare gratiam remittentem peccata, sed propriam formam constituentem sacerdotem vel ministrum divini cultus, quæ est character, cui conjungitur gratia propter bonum usum ejus (SUAREZ, disp. 11, sect. 1, n. 7).

(2) Si quis negct ordines minores esse sacramenta a Christo instituta, hic consequenter negare debet per eosdem characterem imprimi, quum non sit in ecclesia potestas instituendi ritum corporalem, per quem ex ipsa vi operis spiritualis et realis qualitas seu character animæ imprimatur (TANNER, disp. 7, q. 2, dub. 3, n. 108).

avec la certitude désirable. — En tout cas, le caractère de l'Ordre est réellement et essentiellement différent du caractère du Baptême et de celui de la Confirmation. Il faut admettre aussi une certaine différence positive entre les caractères qui sont imprimés dans l'âme par les trois Ordinations hiérarchiques, puisque le caractère sacramentel est une *qualitas indivisibilis*, c'est-à-dire une qualité n'admettant ni accroissement ni diminution intensive (1). *Non solum qui ad Dei cultum assumuntur, distinguuntur ab aliis, imo etiam inter ministrantes ordo est et distinctio. Et ideo in diversis ordinibus diversa* signacula *debent imprimi, secundum quæ nobis diversitas potestatum ministrandi et perpetuitas innotescat, tale autem signaculum est* character *et ideo in diversis ordinibus* diversi imprimuntur characteres (S. BONAV., IV, dist. 24, p. 2, a. 1, q. 2). — Dans l'économie actuelle du salut, le caractère épiscopal suppose, par sa nature même et, par conséquent, nécessairement, le caractère sacerdotal (2) ; tandis que le caractère du diaconat n'est requis ni pour la validité de l'Ordination sacerdotale ni pour celle de la consécration épiscopale. — La prêtrise et le diaconat renferment en eux le pouvoir des Ordres qui les précèdent et qui leur sont subordonnés; ils les renferment non point formellement, mais éminemment, alors que les Ordres inférieurs sont complètement distincts el indépendants l'un de l'autre. — Par la consécration épiscopale, le caractère sacerdotal, déjà existant, n'est pas simplement modifié ou perfectionné intrinsèquement (GOYET, disp. 4, a. 3, n. 39) : un nouveau caractère, un autre caractère est imprimé (3), puisque l'évêque reçoit et pos-

(1) Cfr. SALMANT., *De sacram. in communi*, disp. 5, dub. 4, n. 70.

(2) Aliqui canonistæ volunt ordinem et gradum episcopalem non ex intrinseca ratione sui et institutione Christi supponere debere ordinem et characterem sacerdotalem, sed tantum ex præcepto ecclesiæ, ita ut, si quis non sacerdos ordinetur in episcopum, valeat hæc ordinatio nec sit iteranda. Communis tamen et vera theologorum sententia est, episcopalem ordinationem de ipso jure divino et Christi instituto ita supponere sacerdotium, ut absque ipso non valeat et qui absque sacerdotio in episcopum ordinatus fuisset, deberet denuo post sacerdotalem ordinationem suscipere episcopalem. Itaque episcopatus quamvis non includat formaliter diaconatum, includit tamen formaliter et intrinsece sacerdotium vel saltem illud necessario præsupponit ideoque vocatur absolute sacerdotium (MASTRIUS, disp. 4, q. 3, n. 3, n. 53).

(3) Præstat dicere per episcopatum imprimi novum et distinctum characterem quam extendi priorem sacerdotalem, tum quia commode explicari nequit quomodo fiat talis extensio, tum, quia constat aliquid de novo infundi, censendum est infundi aliquam qualitatem supernaturalem, sicut erat prior impressa per characterem sacerdotii, et non fieri tantum quemdam modum qualitatis prioris : quod si de novo fit talis qualitas,

sède d'une manière inamissible d'autres pouvoirs, des pouvoirs nouveaux en vue d'accomplir des actes surnaturels : conférer validement le sacrement de l'Ordre est le privilège essentiel de l'évêque. — Le pouvoir sacerdotal dans son ensemble —, c'est-à-dire l'autorité commise au prêtre sur le corps véritable et sur le corps mystique de Jésus-Christ, — est conféré par un seul et même caractère et non pas, comme le voulaient certains théologiens, par un double caractère (1). *Eadem potestas esse videtur per essentiam, qua sacerdos conficere potest, et qua potest solvere et ligare, si jurisdictio adsit*, nec differt nisi ratione, *secundum quod ad diversos effectus comparatur, sicut etiam ignis dicitur secundum aliam rationem calefactivus et liquefactivus. Et quia nihil est aliud character ordinis sacerdotalis quam potestas exercendi illud, ad quod principaliter ordo sacerdotii ordinatur, ideo character et potestas conficiendi et potestas clavium* est unum et idem per essentiam, *sed differt ratione* (*Suppl.*, q. 17, a. 2, ad 1).

4. — Il est incontestable que, par l'impression du caractère sacramentel, une certaine autorité spirituelle est conférée. Mais certains théologiens veulent que le caractère soit formellement ou essentiellement ce pouvoir spirituel lui-même, tandis que d'autres ne voient dans le caractère qu'un signe réel — une marque de l'âme — auquel le pouvoir spirituel est moralement lié et, du moins dans cette vie, indissolublement attaché (2). D'après cette dernière opinion, qui est la mieux fondée en raison, le pouvoir de l'Ordre a donc son principe dans le caractère de l'Ordre. Le pouvoir de l'Ordre lui-même est d'origine soit divine soit simplement ecclésiastique (*juris divini vel ecclesiastici*). Est d'origine divine le pouvoir de l'Ordre qui, d'après l'institution de Jésus-Christ, est infailliblement conféré par les trois Ordinations sacramentelles et que nulle autorité sur la

---

dici potius debet novus character quam prioris extensio (MASTRIUS, disp. 4, q. 3, a. 3, n. 60).

(1) Dicendum est presbyterum accipere duplicem characterem partialem ex duplici sua ordinatione partiali, quia utralibet ordinatio confert permanenter suam peculiarem potestatem spiritualem ad cultum Dei ac proinde et peculiarem characterem imprimere debet (ESPARZA, l. 10, q. 107. — Cfr. surtout TANNER, disp. 7, q. 2, dub. 5).

(2) Quamvis S. Thomas asserat ipsum characterem esse spiritualem potestatem, proprie tamen ac formaliter loquendo verius est potestatem illam spiritualem, etsi quidem conjuncta sit characteri eumque in hac vita comitetur, revera tamen ab eo charactere esse distinctam, siquidem post mortem manente charactere potestas ipsa spiritualis consecrandi, absolvendi etc. exolescit, sicut e contrario in Christo summa potestas fuit sine charactere (TANNER, disp. 7, q. 2, dub. 5, n. 109).

terre ne peut retirer ni limiter lorsqu'on l'a une fois reçu, parce que ce pouvoir ne requiert d'autre condition que l'existence du caractère sacramentel et qu'il l'accompagne immuablement. — Autre est la nature du pouvoir de l'Ordre que l'Église elle-même a attaché à la réception valide des trois Ordres majeurs, par exemple le pouvoir d'accomplir certains sacramentaux. A cette catégorie appartiennent aussi tous les pouvoirs conférés par les Ordres non-sacramentels. Ce pouvoir de l'Ordre, qui est d'origine ecclésiastique (*juris humani*) et, par conséquent, soumis aux dispositions établies par l'Église, peut aussi être conféré, si le Chef suprême de l'Église le veut, par d'autres voies que par une Ordination rituelle (par délégation, par exemple) ; il peut également être limité et quant à son étendue et quant à sa durée. Ainsi, le pouvoir de consacrer des églises et des calices, pouvoir qui appartient aux évêques en vertu de leur Ordination, le Pape, en raison de la plénitude de son autorité apostolique, peut le déléguer à un simple prêtre (Cfr. GASPARRI, n. 1137-1144).

5. — L'Ordre est supérieur au Baptême et à la Confirmation en dignité et en perfection : de même, le caractère de l'Ordre l'emporte sur le caractère de ces deux sacrements et il occupe ainsi le premier rang parmi les caractères sacramentels. Les effets propres du caractère se révèlent ici excellemment.

a) Une certaine autorité spirituelle en vue des actes du culte divin est liée à tout caractère sacramentel. Par le caractère sacramentel de l'Ordre, la plus haute autorité qui soit sur la terre est conférée (1). *Manus impositio fit in sacramento ordinis, in quo confertur quædam excellentia potestatis in divinis mysteriis* (S. THOM., 3, q. 84, a. 4).

b) En même temps que le caractère de l'Ordre communique un pouvoir si sublime, il place les ordinands au-dessus des laïques — baptisés et confirmés — et leur donne une dignité spéciale dans l'Église de Dieu. Il n'est pas de vocation plus haute, de fonction plus sainte.

c) Le caractère sacramentel en général est, de sa nature, une participation au sacerdoce de Jésus-Christ. *Character est signaculum impressum configurans nos Domino Jesu Christo* (S. BONAV., IV, dist. 24, p. 2, a. 1, q. 1). Mais cette participation à

---

(1) Sacerdotium nostræ religionis continet duplicem potestatem prorsus divinam ac etiam cœlestibus spiritibus stupendam : nimirum potestatem condonandi peccata et consecrandæ eucharistiæ, ut omittam aliorum sacramentorum ministerium. . Nulla itaque dignitas, nulla potestas sive regia sive imperatoria nec ipsa quidem totius mundi monarchia cum sacerdotali potestate et dignitate ulla ex parte conferri potest (LESSIUS, *De perfect. divin.*, l. 12, c. 11, n. 99).

l'autorité sacerdotale du Sauveur se fait d'une manière essentiellement autre par le caractère de l'Ordre et bien plus parfaitement que par le caractère du Baptême et de la Confirmation. Seul, celui qui a été ordonné est véritablement prêtre, c'est-à-dire le ministre autorisé de Jésus-Christ et son représentant, le dispensateur des mystères et des grâces du Rédempteur, un médiateur entre Dieu et les hommes. Le caractère sacerdotal confère au prêtre une dignité et une autorité dont la plénitude appartient en propre à l'Homme-Dieu, Pontife éternel selon l'ordre de Melchisédech, une dignité et une autorité que nulle créature, ni au ciel ni sur la terre, ne possède au même degré. Le caractère de l'Ordre est le principe de la dignité du plus sublime de tous les états ecclésiastiques — le sacerdoce.

6. — Les Ordinations sacramentelles confèrent une mesure pleine, une mesure surabondante (Luc., vi, 38) de grâces sacramentelles : la grandeur et la sainteté des obligations et des fonctions sacerdotales, les travaux, les difficultés et les dangers de l'état ecclésiastique permettent déjà de l'affirmer. La grâce d'état est en rapport avec la vocation, avec la dignité de cette vocation comme avec ses charges. *Ad idoneam exsecutionem ordinum non sufficit bonitas qualiscumque, sed requiritur* bonitas excellens, *ut, sicut illi qui ordinem suscipiunt, super plebem constituuntur gradu ordinis, ita et superiores sint merito sanctitatis. Et ideo præexigitur gratia, quæ sufficiat ad hoc quod digne connumerentur in plebe Christi, sed confertur in ipsa susceptione ordinis* amplius gratiæ munus, *per quod ad majora reddantur idonei* (*Suppl.*, q. 35, a. 1, ad 3). Le caractère sacramentel est, pour le prêtre, un gage permanent du secours céleste ; il doit entretenir au cœur du prêtre une confiance toujours vive dans la victorieuse puissance de la grâce du Christ. Le prêtre doit se pénétrer toujours davantage de sa haute dignité, il doit songer sans cesse à sa mission sublime, pour mettre sa vie tout entière en harmonie avec sa vocation. Avant tout, Jésus-Christ, « le Pasteur suprême » (I Petr., v, 4 — ὁ ἀρχιποιμήν) demande aux pasteurs des âmes une souveraine charité apostolique. *Dominus Petrum de ampliori dilectione examinavit ad ostendendum, quod ubi alias invenitur homo idoneus ad ecclesiæ regimen, præcipue attendi debet in ipso* eminentia divinæ dilectionis (S. Thom., 2, 2, q. 185, a. 3, ad 1) (1). *Hoc ipsum quod sacerdotes intendunt his*,

(1) Non otiose toties repetitum est : « Petre, amas me ? » (Joann., 21, 15) in commissione ovium. Et ego quidem hic significatum perinde puto, ac si illi dixisset Jesus : Nisi testimonium tibi perhibente conscientia quod me ames et valde perfecteque ames, h. e. plus quam tua, plus quam

quæ pertinent ad proximorum dilectionem, provenit ex abundantia dilectionis divinæ. *Unde Dominus primo a Petro quæsivit, an eum diligeret, et postea ei sui gregis curam commisit. Hoc autem est majoris dilectionis signum, ut homo propter amicum etiam alii serviat, quam si soli amico velit servire* (S. Thom., 2, 2, q. 184, a. 7, ad 2). Mettre toutes ses forces au prix de tous les sacrifices pour se faire tout à tous, pour les sauver tous et pour les gagner à Jésus-Christ (I Cor., ix, 19-23), — tel est le programme d'un bon et fidèle pasteur des âmes, qui contemple toujours le « Bon Pasteur » dont il tient ses fonctions et au service de qui il s'est consacré (1).

7. — Pour la sanctification personnelle du prêtre, et, par conséquent, pour le salut d'un grand nombre d'âmes, il est d'une extrême importance que l'ordinand se prépare aussi soigneusement que possible à la réception des Ordres et qu'il dispose aussi son cœur à recevoir une abondante mesure des grâces qui lui sont destinées (2), — il importe que, durant sa vie entière, par une infatigable coopération à ces grâces, il les mette à profit pour son ministère, dans ses luttes, dans ses travaux. Il doit ne négliger jamais les dons de la grâce conférés par l'imposition des mains de l'évêque (I Tim., iv, 14); il faut, par la mortification et par la méditation, ranimer sans cesse la grâce reçue (II Tim., i, 6). C'est ainsi, c'est à cette seule condition, qu'il assurera son salut et qu'il conduira au ciel les âmes confiées à sa garde (I Tim., iv, 16). La joie d'un bon prêtre, c'est

---

tuos, plus quam etiam te, ut hujus repetitionis meæ numerus impleatur, nequaquam suscipias curam hanc nec te intromittas de ovibus meis, pro quibus sanguis utique meus effusus est (S. Bern., *in Cant.* serm. 76, n. 8).

(1) Requirit præsens vel maxime ætas sacerdotes, qui posthabita proprii commodi ratione temporalisque vitæ prosperitate omnes suas facultates et vires, imo et vitam, si Deo placet, pro salute fidelium ultro offerant, qui nec ingratitudine hominum nec sua pusillanimitate victi pro causa Dei inconcusso et alacri animo pugnent, qui seposito omni humano respectu Deo magis quam hominibus obediant, qui pietatis et constantiæ merito fulgeant, scientia et morum gravitate emineant, qui canonum et sanctionum ecclesiasticarum tenaces compagi hierarchicæ conformiter obedientiam religiosam præcipuæ instar virtutis habeant et confisi Deo ab amore ecclesiæ nec in hora tentationis recedant, imo eidem etiam vilipensæ et afflictæ firmiter adhæreant : verbo, qui non hominibus, sed Deo placere et vocationi suæ sanctæ magna quantumvis hac temporum calamitate apprime respondere contendant (Coll. Lac., v, 661).

(2) Quum tanta sit sacerdotii dignitas, quicumque verendum ministerium suscipere intendit illum eximiis dispositionibus præpollere perquam necesse est (Coll. Lac., iv, 893). — Ordines sacri præexigunt sanctitatem (S. Thom., 2, 2, q. 189, a. 1, ad 3).

d'être, dans l'humilité et dans la fidélité à sa vocation, d'un cœur magnanime, puissant en œuvres et en paroles (Luc., xxiv, 19), de travailler sans relâche à l'édification du règne de Dieu, afin qu'en toutes choses Dieu soit glorifié par Jésus-Christ à qui sont la gloire et la puissance dans les siècles des siècles (I Petr., iv, 10-11).

VII

LE MARIAGE

7. — LE MARIAGE

§ 21. — Remarques préliminaires.

1. — Bien que le prêtre ne soit ni ministre ni sujet du sacrement de Mariage, il importe, en vue de ses fonctions de pasteur des âmes, qu'il connaisse aussi parfaitement que possible ce qui concerne ce sacrement. Le sacerdoce (et l'Église) tient du Seigneur la mission de veiller à ce que le sacrement de Mariage soit dignement reçu ; il doit se préoccuper de la sanctification des époux, de la dignité de l'état conjugal. *Etsi ecclesiæ omnia sacramenta sint commissa, potissime conjugii sacramentum commissum est regulandum propter* varietates, *quæ circa hoc sacramentum incidere possunt, et propter* morbum *annexum, qui est maxime infectivus et minime tenens modum, et ideo ipsius ecclesiæ est, gradus cognationum limitare, sicut pro tempore expedire videt, et personas legitimas vel illegitimas judicare et divortia facere* (S. Bonav., *Brevil.*, vi, 13). En sa qualité de ministre de l'Église, le prêtre a donc le devoir, à l'exemple des princes des Apôtres, d'enseigner aux fidèles, avec sagesse et prudence, la nature et le but, la dignité et la sainteté du Mariage chrétien (Cfr. Catech. Rom., p. 2, c. 8, q. 1). Aujourd'hui, ces enseignements sont d'autant plus nécessaires que l'esprit moderne attaque plus violemment cette institution divine : il veut, en laïcisant le mariage, déchristianiser la famille, ce dernier asile de la discipline et de la morale. *Quum tanta sit matrimonii dignitas ac sanctitas, nihil sane a christiano instituto magis alienum esset, quam illud indifferenter iniri, profane celebrari ac more etiam gentium, quæ Deum ignorant* (Tob., 8, 5), *a filiis sanctorum contrahi. Sedulo itaque monendi ac erudiendi sunt fideles circa catholicam de hoc magno sacramento doctrinam ejusque gratia et significatione necnon de obligationibus conjugum christianorum.*

Quemadmodum enim matrimonii sanctitate ignorata vel neglecta plurimæ maximæque calamitates in ecclesia et in civili societate importantur, ita nihil aptius ad familiarum disciplinam reformandam et ad ecclesiæ civilisque reipublicæ utilitatem et commoda augenda et multiplicanda, quam uti par est perspecta habere verba illa Pauli (Heb., 13, 4) : « *Honorabile connubium in omnibus et thorus immaculatus* » (Coll. Lac., V, 839).

2. — De tout temps, cette question des mariages a été regardée comme une question très obscure et très embarrassée (*quæstio de conjugiis obscurissima et implicatissima* — S. Aug., *De adult. conjug.*, l. 1, c. 25, n. 32). Toutefois, les difficultés sont surtout d'ordre pratique : elles sont du ressort du droit canonique et de la morale (et de la théologie pastorale). Ici, nous considérons le Mariage surtout au point de vue dogmatique, comme un sacrement de l'Église (1) ; mais cela suppose la connaissance du Mariage en tant qu'il est une institution du droit naturel : de là la nécessité de rappeler brièvement ce que la philosophie morale nous dit au sujet du contrat matrimonial (2). L'institution du sacrement du Mariage consiste uniquement en ceci, que Notre-Seigneur Jésus-Christ a élevé à l'ordre surnaturel, c'est-à-dire à la signification et à l'efficacité sacramentelles, le contrat naturel validement conclu selon les lois de son royaume, en sorte que, maintenant, « sous la loi de l'Évangile, le Mariage (*matrimonium*) possède un grand avantage sur les Mariages antiques (*veteribus connubiis*) en raison de la grâce que Jésus-Christ y a attachée » (Trid., sess. 24, cap 1). Dans le christianisme, le Mariage est donc un sacrement parce que la grâce consacre et transfigure surnaturellement le contrat conjugal établi par le Créateur dans le paradis terrestre. *Matrimonium, magnum utique fœdus, quo nullum antiquitate venerabilius nec firmitate inviolabilius, Deus ab initio instituit, cum humani generis protoparentes conjunxit illisque benedixit. In ecclesia autem et in Christo magnum est sacramentum, quo gratia conjugi-*

---

(1) De nullo sacramento plura, de nullo pauciora scripta sunt, quam de sacramento matrimonii. Cujus rei causa est, quia matrimonium habet rationem contractus simul et sacramenti. Inter contractus primum locum tenet, inter sacramenta infimum. Inde locuples dicendi materia in præsenti adest volentibus, ut plerique volunt, agere de ratione contractus... Tenuis e converso suppetit dicendi exponendique materia volenti considerare solam rationem sacramenti ejusque naturam et proprietates. Mihi sola hæc posterior consideratio placet, utpote pertinens unice ad theologum, qua theologus est (Esparza, l. 10, q. 110).

(2) Cfr. Cathrein, *Moralphilosophie*, Fribourg 1889 ; Schiffini, *Disputationes philosophiæ moralis*, Augustæ Taurinorum 1891 ; Costa-Rossetti, *Philosophia moralis*, Œniponte 1886.

bus confertur, ut per fidem, sanctitatem, indissolubilitatem et prolem unionem Christi cum ecclesia repræsentent (COLL. LAC., IV, 894).

3. — Le mot latin « *matrimonium* » (dérivé de *mater*) (1) est excellemment choisi pour indiquer que la femme surtout est appelée, par la maternité, à concourir au but principal du mariage (2) *Potest considerari hoc sacramentum secundum* fructum *ad quem perducit, et quoniam perducit ad bonum prolis, ideo* matrimonium *appellatur. Magis autem bonum prolis, per* matris *nomen datur intelligi, quia mulier propter procreationem liberorum facta est, unde facta est in adjutorium viri, et quia in procreationem prolis magis incumbit sibi labor* (S. BONAV., IV, dist. 27, a. 1, q. 2). La femme concourt à l'édification du royaume de Dieu surtout par la maternité et par la tendresse maternelle, c'est-à-dire « par les enfants qu'elle met au monde » (1 TIM., II, 15), comme aussi par le soin qu'elle en prend, par l'éducation qu'elle leur donne — attributions qui sont les siennes dans le silence du foyer familial. — Le mot *conjugium* est emprunté à la nature même de la chose, puisqu'il signifie (de *conjungo*) l'union intime de l'homme et de la femme en un couple ; en tant que faisant partie de ce couple, le mari et la femme se nomment l'un et l'autre *conjux* ou *conjunx*. Les époux s'appellent encore *conjugati* (de *cum* et *jugum*) = « unis à un même joug ». On trouve donc, dans ce mot, une allusion au joug du mariage (*jugum*), c'est-à-dire aux charges et aux devoirs que les deux époux acceptent conjointement et qu'ils doivent remplir jusqu'à la mort. Conjugium *dictum, quia* conjuncti *sunt, vel a* jugo, *quo in nuptiis copulantur, ne resolvi aut separari possint* (S. ISID., *Etymol.*, l. 9, c. 7, n. 20). — *Connubium* et *nuptiæ* viennent de *nubere* = recouvrir, cacher, c'est-à-dire se marier, parce que dans la *velatio nuptialis* (SACR. LEON.) un voile de pourpre (*flammeum*) était étendu sur la tête de la fiancée. « Plaise à Dieu que je puisse rappeler celles qui sont à la veille de se marier (*nupturas*), que je puisse les amener à échanger le

(1) L'auteur fait remarquer qu'en allemand le mariage s'appelle *Ehe* dérivé de *ĕn*, *ēwa*, *ē*, *ēwe* = droit, loi, lien ; comparer aussi *ēwa*, *ævum*, αἰών = éternité, durée sans fin (*Note du Traducteur*).

(2) Infans magis materno indiget solatio quam paterno sibique (à la mère) ante partum onerosus, dolorosus in partu, post partum laboriosus fuisse noscitur ac ex hoc legitime conjunctio maris et feminæ magis *matrimonium* quam patrimonium nuncupatur (GREGOR., IX, in cap. *Ex litteris* 2, *de convers. infidel.*). Sicut possessio dicitur *patrimonium*, quia paterna sollicitudine acquiritur, sic prolis acquisitio *matrimonium* est (S. BONAV., IV, dist. 27, a. 1, q. 2).

voile nuptial (*flammeum nuptiale*) contre le saint voile de la virginité » (*pio integritatis velamine* — S. AMBR., *De virginit.*, c. 4, n. 26). C'est là un symbole de la subordination de la femme à l'autorité du mari (ἐξουσία, *potestas* — I COR., XI, 10) ; c'était également un signe de décence et de pudeur (1). *Feminæ, dum maritantur, velantur, ut noverint se per hæc viris suis esse subjectas et humiles, unde et ipsum velamen mavortem vocant, i. e. Martem, quia signum maritalis dignitatis et potestatis in eo est... Hinc etiam et* nuptæ *dictæ, quod vultus suos velant* (S. ISID., *De eccles. offic.*, l. 2, c. 20, n. 6).

4. — Pour éviter certains malentendus, remarquons, dès maintenant, que les mots *matrimonium* et *mariage*, — comme les mots *ordo* et *Ordre* — ont un double sens : un sens actif et un sens passif (2). En effet on désigne d'abord ainsi la conclusion du mariage (*matrimonium* in fieri), par conséquent un acte extérieur et transitoire — et le mot doit s'entendre en ce sens principalement, mais non exclusivement, lorsque le Mariage est considéré comme l'un des sept sacrements. Plus généralement, toutefois, les mots *matrimonium* et *mariage* désignent l'effet permanent du contrat, le lien du mariage, l'état du mariage, (*matrimonium* in facto esse). *Sicut in ablutione baptismi est aliquid* permanens, *sicut impressio characteris interior, et aliquid* transiens, *ut lotio exterior, et utrumque dicitur* baptismus, *sic in* matrimonio *est aliquid* permanens, *et hoc est vinculum, per quod ligatur vir et mulier, quantumcumque exterius separentur, et est aliquid* transiens, *sicut conjunctio primo facta per verbum exterius vel per exteriorem actum, et utraque dicitur* matrimonium *et utraque est* conjunctio — *et ideo recte matrimonium* conjunctio *dicitur et est* (S. BONAV., IV, dist. 27, a. 1. q. 1).

5. — Entre les deux sacrements qui se rapportent principalement à la sanctification de la société chrétienne, le sacrement

---

(1) Quum veniret Rebecca, vidit Isaac deambulantem, et quum interrogasset, quis esset, cognito quod ipse esset, cui duceretur uxor, descendit, et *caput suum obnubere* cœpit, docens verecundiam nuptiis præire debere : inde enim et *nuptiæ* dictæ, quod pudoris gratia puellæ se obnuberent. Discite ergo, virgines, quemadmodum servetis verecundiam, nec intecto capite prodeatis ante extraneos, quum Rebecca jam desponsata designatum maritum aperto capite non putaverit videndum (S. AMBROS., *De Abrah.*, l. 1, c. 9, n. 93).

(2) Matrimonium *active* sumptum est contractus, quo vir et femina jus sui sibi invicem conferunt, sive est mutua collatio ejus juris. — Sumptum vero *passive* est jus ipsum inde resultans in contrahentibus et unicuique eorum inhærens intrinsece diciturque communiter vinculum et status matrimonialis (ESPARZA, l. 10, q. 110).

de Mariage le cède au sacrement de l'Ordre parce qu'il concourt moins et d'une manière plus éloignée au bien spirituel ou surnaturel. Dans la série des sacrements, le Mariage vient en dernier lieu ; il prend le dernier rang, parce qu'au point de vue de la spiritualité, les autres lui sont supérieurs (1). *Matrimonium secundum quod ordinatur ad animalem vitam, est naturæ officium, sed secundum quod habet aliquid spiritualitatis, est sacramentum, et quia minimum habet de spiritualitate, ultimo ponitur inter sacramenta* (S. Thom., 3, q. 65, a. 2, ad 1). Et cependant, par sa signification, le Mariage l'emporte en un sens sur les autres sacrements. *Matrimonium quamdam excellentiam habet ratione significationis* (S. Thom., 3, q. 65, a. 3, ad 4) (2). La communauté que les deux époux constituent, doit être plus ferme et plus étroite que tout autre lien non seulement volontaire, mais même naturel ; plus ferme, plus étroite que le lien qui unit les enfants aux parents, puisque, d'après la volonté du Créateur, l'homme et la femme sont « une seule et même chair », les membres d'un seul et même corps (Genes., ii, 24). Ainsi, plus que tout autre lien terrestre, l'union conjugale, par sa nature intime, s'adapte admirablement au symbolisme sacré que, dès le Paradis terrestre, Dieu y a attaché. *Matrimonium est habile per naturam et significat per institutionem* (S. Bonav., iv, dist. 26, a. 2, q. 1). Dans ce symbolisme, il faut considérer et la chose signifiée (3) et aussi le mode plus ou moins parfait de cette signification. — *Matrimonium significat conjunctionem Christi et ecclesiæ vel Dei et animæ* (S. Bonav., iv, dist. 26, a. 2, q. 1). Déjà dans l'Ancien Testament Dieu se nomme lui-même l'époux de son peuple Israël, pour exprimer l'alliance intime qu'il contracte avec les siens. Ce n'était là, cependant, qu'une figure imparfaite qui a trouvé sa perfection dans l'Incarnation du Verbe éternel (Joann., i, 14). Le Fils de Dieu a pris un corps et une âme semblables au corps et à l'âme de l'homme ; il s'est uni ce corps et cette âme hypostatiquement, c'est-à-dire dans l'unité de la Personne divine ; cette union de la nature divine et de la nature humaine avait pour but d'établir le saint ma-

---

(1) Matrimonium sacramentum est ceteris partim carnalius, nihilominus spirituale et gratiæ contentivum ac collativum (Dion. Cartus., *Element. theolog.*, prop. 139).

(2) Matrimonium dicitur maximum sacramentum significatione, quoniam unionem designat Christi atque ecclesiæ, animæ quoque cum Deo (Dion. Cartus., *Element. theolog.*, prop. 139).

(3) Ante peccatum matrimonium significabat conjunctionem Dei et animæ, nunc autem præter hoc significat conjunctionem Christi et ecclesiæ et duarum naturarum in unitate personæ (S. Bonav., *Brevil.*, vi, 13).

riage du Christ avec l'Église et avec chaque âme en particulier par la grâce et par la charité (JOANN., III, 29 ; II COR., XI, 2 ; MATTH., XXII, 2). *Quamvis tota superbenedicta adorandaque Trinitas imo et quælibet divina, æterna et increata persona possit vocari* sponsus *uniuscujusque rationalis et intellectualis creaturæ in gratia et gloria existentis, specialiter tamen et appropriate competit unigenito Dei Filio incarnato* esse ac dici sponsum ecclesiæ militantis, *quoniam sponsus et sponsa solent esse ejusdem naturæ. Ipse autem nostram assumpsit naturam in unitate personæ, non Pater nec Spiritus Sanctus. Præterea, quamvis triumphanti ecclesiæ et unicuique menti beatæ in cœlo competat esse sponsum Verbi æterni excellentius, quam ecclesiæ militanti mentique viatrici seu animæ rationali in fide et gratia consistenti, communiter tamen fertur, quod duplex sit sponsa Christi, videlicet* tota universalis ecclesia militans, *quæ vocatur sponsa Domini Jesu Christi generalis, et* quælibet anima fidelis et amorosa, *quæ dicitur Christi sponsa particularis* (DION. CARTUS., *in Cantic. Canticor.* prœm). L'union conjugale symbolise donc tout d'abord l'union physique de la nature humaine avec la nature divine dans l'Incarnation du Fils de Dieu ; mais elle symbolise encore et surtout le mariage spirituel du Sauveur et de l'Église, qui est l'Épouse de son choix (EPHES., V, 26). *Ut inter conjuges conjunctio est secundum consensum animorum et secundum permixtionem corporum, sic ecclesia Christo copulatur* voluntate *et* natura, *quia idem vult cum eo et ipse formam assumpsit de natura hominis. Copulata est igitur sponsa sponso* spiritualiter *et* corporaliter, *i. e. caritate ac naturæ conformitate. Hujus utriusque copulæ figura est in conjugio :* consensus *enim conjugum copulam spiritualem Christi et ecclesiæ, quæ fit per caritatem, significat,* commixtio *vero* sexuum *illam significat, quæ fit per naturæ conformitatem* (PETR. LOMB., IV, dist. 26, c. 6.) — De même, l'union qui unit à Dieu l'âme en grâce est représentée comme un mystérieux mariage, dont l'Apôtre explique la réalité et l'intimité en disant : de même que l'époux et l'épouse sont une seule chair, ainsi celui qui demeure attaché au Seigneur est un même esprit avec lui (I COR., V, 16 — 17). *Quia major in humanis duorum unio fieri non potest, quam per matrimonium, quo medio jam non sunt duo, sed* una *caro, inde est quod ad declarandum unionis intimæ statum animæ cum Deo non solum sancti Patres aliique doctores, sed etiam Spiritus Sanctus in Sacra Scriptura utitur nomine matrimonii spiritualis, quo medio qui adhæret Domino* unus *spiritus est* (PHIL. A SS. TRINIT., *Summ theol. myst.*, p. 3, tr. 3. disc. 1). Cette union surnaturelle avec Dieu se commence ici-bas par

la grâce ; elle a sa consommation par la gloire dans le ciel où l'Église et chacune des âmes béatifiées sont introduites aux noces de l'Agneau (Apoc., xix, 7).

Bien que le Mariage demeure, dans sa nature, immuablement le même, il faut cependant distinguer divers degrés dans son développement : dès lors, il peut représenter plus ou moins parfaitement son idéal, son type qui est l'union de Jésus-Christ et de l'Église. Avant le christianisme, le Mariage était une figure de l'Incarnation du Fils de Dieu (*quædam incarnationis Verbi Dei adumbratio* — Leo XIII) ; le Mariage chrétien est l'image vivante de l'union mystique de Jésus-Christ avec l'Église.

6. — L'union conjugale étant une société naturelle, la plus complète et la plus intime des sociétés, le principe et le modèle de toutes les autres sociétés, elle a été instituée positivement par le Créateur lui-même (1). L'institution primitive s'est corrompue, et le Rédempteur ne lui a pas seulement rendu sa dignité et sa pureté originelles : il lui a conféré la dignité et l'efficacité sacramentelles. *Matrimonium est* in officium naturæ *et est* sacramentum ecclesiæ (*Suppl.*, q. 49, a. 2). Nous étudierons d'abord la nature du Mariage non-sacramentel et celle du Mariage sacramentel (2) ; nous verrons ensuite les deux propriétés les plus importantes qui caractérisent le Mariage, savoir l'unité et l'indissolubilité ; nous terminerons en démontrant que la législation du Mariage chrétien appartient à l'Église.

---

(1) Matrimonium, ut est officium naturæ, ex ipsa naturæ lege originem ducit, quam deinde lex Dei positiva confirmavit. Intelligimus autem matrimonii nomine eam maris et feminæ conjunctionem, qua prolis generandæ fovendæque causa indissolubili nexu copulati sunt (Estius, iv, dist. 26, § 1).

(2) Matrimonium vel ut naturalis conjunctio (conjugium enim non ab hominibus inventum, sed a natura) vel ut sacramentum, cujus vis naturalium rerum conditionem superat, considerandum est. Ac quoniam gratia naturam perficit, rei ordo postulat, ut de matrimonio, ut natura constat et ad naturæ officium pertinet, prius agendum sit : tum vero quæ illi, ut sacramentum est, conveniunt, explananda erunt (Cat. Rom., p. 2, c. 8, q. 9).

PREMIÈRE SECTION

LE MARIAGE EN LUI-MÊME OU DANS SA NATURE

1er ARTICLE

Le Mariage en tant qu'institution du droit naturel.

§ 22. — Définition du Mariage

1. — Les définitions du Mariage en tant qu'institution du droit naturel diffèrent quelque peu, selon qu'on envisage plus spécialement sa cause efficiente, ou sa nature intrinsèque, ou son but et ses effets (1). Tous les éléments essentiels sont d'ailleurs suffisamment exprimés, si nous disons que « le Mariage est la communauté légitime, permanente, entière de l'homme et de la femme en vue de propager, conformément à la volonté divine, l'espèce humaine, comme aussi en vue de se prêter un appui et un complément mutuels sous le double rapport spirituel et matériel ». *Sunt nuptiæ vel matrimonium viri mulierisque conjunctio maritalis inter legitimas personas individuam vitæ consuetudinem retinens* (Petr. Lomb., iv, dist. 27, c. 2). Cette définition, universellement admise, est empruntée au droit romain d'où elle a passé, presque textuellement, chez les théologiens. *Matrimonium definitur, quod sit legitima conjunctio maris ac*

(1) Matrimonium notorie et patenter importat humanum contractum et vinculum, quo vir et femina sese mutuo obligant sibique mutuo sui corporis dominium alter alteri tradit et alter ab altero accipit. Quo pacto ab initio ante omnem evangelicam legem ac etiam deinceps inter omnes nationes et sectas absque professione legis evangelicæ exercebatur et exercetur (Aversa, q. 1, sect, 3).

feminæ individuam seu inseparabilem vitæ consuetudinem communionemque servans sicque ad carnalem ordinatur propaginem, attamen ad Dei obsequium ordinatur (DION. CARTUS., *Element. theol.*, prop. 139).

2. Cette définition traditionnelle renferme ou du moins indique tous les éléments nécessaires pour faire connaître la nature d'une chose (1).

a) L'expression « union conjugale » (*conjunctio maritalis*) peut, sans doute, signifier l'acte par lequel l'homme et la femme s'engagent l'un à l'autre, c'est-à-dire le consentement qui constitue le Mariage ; toutefois, ici, on entend le lien qui, d'une façon permanente, unit l'homme à la femme, c'est-à-dire le Mariage *in facto esse*. *Quædam conjunctio dicitur vinculum, quædam facit vinculum* (S. BONAV., IV, dist. 27, a. 1, q. 1) (2). Que le Mariage soit une communauté sociale-éthique d'une nature toute spéciale entre deux personnes de sexe différent, nul ne l'a jamais contesté. *Matrimonium est vinculum, quo maritus et uxor ligantur formaliter, non effective, et ideo non oportet, quod sit aliud a conjunctione* (*Suppl.*, q. 44, a. 1). Le lien moral mutuel, qui s'établit sans doute par le libre consentement des époux, mais qui continue de subsister indépendamment de leur volonté et même contre leur volonté, constitue l'essence formelle ou intrinsèque du Mariage (3). *Matrimonium recte dicitur conjunctio maris et feminæ, sc. conjunctio animorum in corporibus, quia est conjunctio ratione utentium et habentium sexus distinctos ; illa autem conjunctio, quæ respicit totum conjunctum et est matrimo-*

(1) Posset dici, quod notetur ibi quadruplex genus causæ, sc. *formalis* in hoc quod dicitur conjunctio maritalis ; *efficiens* in hoc quod dicitur : viri et mulieris, qui in quantum consentiunt se habent in ratione causæ efficientis ; *materialis* in hoc quod dicitur : inter legitimas personas ; *finalis* in hoc quod dicitur : individuam vitæ consuetudinem retinens (S. BONAV., IV, dist. 27, dub. 1).

(2) Non debet intelligi maritalis conjunctio pro copula, sed bene intelligi potest vel pro illo primo contractu, quo vir et femina inter se conjunguntur, vel pro vinculo permanente ratione ejus contractus. Et de hoc formaliter verificatur, quod individuam vitæ consuetudinem retineat, quamvis et radicaliter ad primum illum contractum etiam pertineat, ex quo nascitur individua vitæ consuetudo. Hæc importat perpetuitatem et indissolubilitatem ipsius vinculi conjugalis durante vita ejusdem conjugis (AVERSA, q. 2, sect. 1).

(3) Matrimonium est ipsa conjunctio seu obligatio reciproca, qua vir et mulier ordinantur ad prolis generationem et educationem atque ad officia domestica sibi mutuo præstanda. Et per hanc conjunctionem vir est formaliter maritus et mulier uxor, non autem per conjunctionem corporum vel animorum vel bonorum, quæ conjunctio solum consequitur ad præcedentem (SYLVIUS, *Suppl.*, q. 44, a. 1).

nium essentialiter, non est affectio animorum vel approximatio corporum, sed quoddam vinculum obligatorium, *quod non perimitur, sive affectu sive corpore separentur* (S. BONAV., IV, dist. 27, a. 1, q. 1).

b) L'union permanente entre l'homme et la femme (1), dans sa nature spécifique ou en tant qu'elle se distingue de toutes les autres unions analogues, l'amitié par exemple — cette union s'appelle « conjugale ou maritale » (*conjunctio* maritalis, *vinculum* matrimoniale) ; et elle doit être telle en raison de son but particulier. Cette union morale des deux sexes, en effet, le Créateur la veut pour la propagation physique et spirituelle du genre humain, pour la procréation et l'éducation des enfants. *Domine, institutis tuis, quibus propagationem humani generis ordinasti, benignus assiste, ut quod te auctore jungitur, te auxiliante servetur* (MISS. ROM.). Du lien qui les oblige à la vie conjugale et à la communauté de la vie, des âmes et des corps, naissent pour les époux des droits et des devoirs réciproques qui se rapportent à l'exercice de l'acte conjugal, nécessaire pour la procréation des enfants (*copula carnalis*). Sous ce rapport, dans les limites fixées par Dieu, chacun des deux époux possède un droit sur le corps de l'autre époux, en sorte que le devoir dont il s'agit ne peut être refusé sans injustice. « Que le mari rende à sa femme ce qu'il lui doit (*debitum reddat*), et la femme ce qu'elle doit à son mari. Le corps de la femme n'est point en sa puissance, mais en celle du mari ; de même le corps du mari n'est point en sa puissance, mais en celle de sa femme » (I COR., VII, 2-3) (2).

---

(1) Essentia matrimonii in facto esse consistit in vinculo permanente, quod oritur ex pacto seu consensu mutuo, quo vinculo invicem obligati manent usque ad matrimonii dissolutionem et formaliter sunt conjuges seu maritus et uxor, quodque adeo realem et specialem inter ipsos relationem importat et varia jura ac obligationes inducit. Ratio est, quod matrimonium subsistit, quamdiu hoc vinculum perdurat, etsi ex ceteris, quæ ad matrimonium spectant, quædam deficiant, et e contra, hoc vinculo dissoluto, matrimonium cesset ceteraque ad ipsum spectantia subsistere nequeant (THEOL. MECHLIN., *De matrim.*, n. 23).

(2) *Vir reddat debitum uxori* sc. de suo corpore per carnalem commixtionem ; *similiter autem et uxor viro*, quia quantum ad hoc ad paria judicantur. Unde mulier non est formata de pedibus viri tanquam ancilla nec de capite tanquam domina, sed de latere tanquam socia (GENES., 2, 22). Unde et mutuo debent sibi debitum reddere. Deinde assignat debiti rationem dicens : *Mulier non habet potestatem sui corporis* sc. ad actum generationis, ut sc. possit proprio arbitrio vel continere vel alteri se tradere, *sed vir* sc. habet potestatem sui corporis quantum ad usum carnalis copulæ, et ideo uxor debet viro proprii corporis officium offerre. *Similiter*

Le premier but de la société conjugale est donc la conservation de l'espèce humaine ; or, évidemment, ce but ne peut être atteint que dans l'hypothèse où les époux, en vertu du lien librement contracté, sont également tenus à vivre ensemble, à se prêter un appui mutuel dans la vie domestique ou quotidienne. *Quum per matrimonium ordinentur aliqui ad unam generationem et educationem prolis et iterum ad unam vitam domesticam, constat quod in matrimonio est aliqua conjunctio, secundum quam dicitur maritus et uxor, et talis conjunctio ex hoc quod ordinatur ad aliquid unum, est matrimonium ; conjunctio autem corporum et animorum ad matrimonium consequitur* (*Suppl.* q. 44, a. 1). — Depuis la chute originelle, le Mariage, par sa nature et par son but, sert aussi à la satisfaction moralement licite de la violente convoitise charnelle, cause des pires désordres lorsqu'elle sort des limites établies par Dieu (I Cor., vii, 2). A ce point de vue, le devoir conjugal est un préservatif contre les dangers de l'incontinence et un remède contre les ardeurs de la concupiscence. L'homme ne doit point se laisser entraîner par un instinct aveugle ; il doit, dans la satisfaction d'une inclination naturelle, garder la règle que la raison et la foi lui prescrivent. Or, la lumière de la raison et celle de la foi lui montrent que la satisfaction de cet instinct ne peut avoir lieu que dans le Mariage, c'est-à-dire dans l'union légitime et permanente du mari et de la femme. *In matrimonio considerantur hæc tria — sc. signum, officium, remedium. Quantum ad significationem dicendum, quod duplex est ejus significatio : significat enim conjunctionem Christi et ecclesiæ per caritatem et conjunctionem per naturæ conformitatem. — Similiter duplex est officium : unum est mutuæ educationis et fomenti, et aliud procreandæ prolis. — Similiter duplex est remedium : unum est quantum ad concupiscentiæ defluxionem, ut sc. non in omnem mulierem intendat ; aliud quantum ad inordinationem, ut sc. non libidine, sed amore prolis procreandæ sive matrimoniali affectu mulierem cognoscat* (S. Bonav., iv, dist. 26, a. 2, q. 3).

Procréation et éducation des enfants, dans les règles de la dignité humaine, appui mutuel des deux époux et assistance réciproque dans la vie commune de chaque jour, satisfaction légitime de l'instinct sexuel — tels sont les trois buts du Mariage, buts intrinsèques et intrinsèquement unis l'un à l'autre ; telle est la triple fin à laquelle le Mariage est destiné et par sa nature et

---

autem et vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier — unde et ipse debet sui corporis officium offerre, legitimo impedimento cessante (S. Thom., *in I Ep. ad Cor.*, c. 7, l. 1).

par la volonté du Créateur. Puisque la propagation de l'espèce humaine doit être regardée comme le but principal du Mariage, il est clair que le Mariage doit avant tout et par dessus tout servir au bien de l'espèce, c'est-à-dire au bien de la société entière; par ses deux fins secondaires, il favorise en même temps les intérêts et le bien-être personnels des époux (1). En dehors de ces fins intrinsèques, déterminées par la nature elle-même, ceux qui contractent Mariage peuvent se proposer d'autres buts (fins extrinsèques et accidentelles) qui doivent, toutefois, être honnêtes en eux-mêmes et moralement licites (*Cfr.* CAT. ROM., q. 13). Plus l'intention est pure et sainte, meilleure est la disposition de ceux qui entrent dans l'état du Mariage. Si le but intrinsèque essentiel (ou un élément appartenant à l'essence même du Mariage) est positivement exclu, la volonté requise pour se marier fait défaut et l'alliance conjugale ne peut être contractée.

Il suffit de se rappeler dans quel but Dieu a institué le Mariage pour comprendre aussitôt qu'il en a fait une source de grâces abondantes pour l'utilité et le salut de la société tout entière (*utilitatis et salutis publicæ uberrimos fontes*). Outre que le Mariage sert à la conservation du genre humain, les époux lui doivent, sous plus d'un rapport, le bonheur de leur vie. Il contribue aussi, pour une large part, au bien des familles : aussi longtemps, en effet, qu'il se renferme dans les vues de la nature et dans les intentions de Dieu, il maintient l'union avec les parents, il assure la bonne éducation des enfants, il tempère l'autorité paternelle en lui donnant pour modèle l'autorité de Dieu, il favorise l'obéissance des enfants envers les parents, des serviteurs envers le maître (LEO XIII, *Arcanum divinæ sapientiæ*, 10 febr. 1880).

c) L'alliance conjugale ne peut avoir lieu qu'à la condition d'être conclue conformément au droit (*legitime*), — c'est-à-dire en observant la forme essentielle prescrite par la loi, — et par des personnes possédant la capacité personnelle et légale (*personæ legitimæ*). En effet, dès là que le Mariage est une institution extrêmement utile au bien commun, il faut, non seulement au

---

(1) Finis matrimonii *principalis* seu *primarius* est procreatio et deinde educatio prolis; *secundarius* est tum mutuum vitæ adjutorium et solamen (GENES., II, 18), tum remedium concupiscentiæ (I COR., VII, 9). Finis principalis locum habuisset quoque in statu innocentiæ, item finis primus secundarius saltem ex parte ; sed alter est consequentia peccati originalis. Et hi quidem sunt fines *operis* seu ipsius matrimonii ; sed nupturiens seu *operans* potest matrimonium inire ad alium quoque finem matrimonio extrinsecum (GASPARRI, I, n. 208).

point de vue du droit naturel, mais encore par la volonté positive de l'autorité compétente, certaines conditions sans lesquelles le Mariage ne pourrait être contracté. Aussi l'Église demande-t-elle au Dieu tout puissant qu'il daigne « accompagner du secours de sa grâce les institutions de sa Providence (*instituta providentiæ suæ*), afin de conserver de longues années dans la paix ceux qu'il lie l'un à l'autre dans une société légitime » (*legitima societate* — Miss. Rom.).

d) En tant qu'on définit le Mariage « la vie commune, indivise et inséparable, entre deux personnes de sexe différent », on en exprime les deux propriétés principales — l'unité (*viri mulierisque conjunctio*) et l'indissolubilité (*individuam vitæ consuetudinem retinens*).

3. — La consommation matérielle du Mariage (*consummatio matrimonii*) par l'acte conjugal est simplement l'usage de l'union matrimoniale déjà contractée et légalement parfaite (*usus matrimonii*). — On ne peut donc la regarder comme une condition essentielle ni pour l'existence du Mariage (*in fieri*) ni pour sa permanence objective (*in facto esse*) (1). *Quum initiatur conjugium, tunc conjugii nomen adsciscitur : non enim defloratio virginitatis facit conjugium, sed* pactio conjugalis. *Quum jungitur puella, conjugium est, non quum virili admixtione cognoscitur* (S. Ambros., *De institut. virgin.*, c. 6, n. 41). L'usage licite de cet acte (*copula*) entre deux personnes de sexe différent a pour condition nécessaire le lien conjugal, ou le droit que ces deux personnes se confèrent mutuellement l'une à l'autre sur leur propre corps (*jus mutuum in corpus alterius*). L'usage de ce droit n'est pas seulement distinct, il est aussi séparable de la possession de ce droit. Après la conclusion valide du Mariage, c'est-à-dire après s'être donné et avoir accepté mutuellement le droit à cet acte, les deux époux peuvent, pour des raisons d'ordre supérieur — par exemple, par une simple promesse, ou par un vœu proprement dit — renoncer à l'usage de ce droit non pas seulement pour un temps déterminé, mais pour la vie entière, et ne point consommer le Mariage. On ne saurait donc contester que le Mariage serait valide si, d'un commun accord, les deux contractants se proposaient ou faisaient le vœu de garder la continence. La collation effective du droit radical à la vie com-

(1) Turpiter erraruntilli, qui essentiam matrimonii posuerunt in illius usu : si enim sermo sit de matrimonio in facto esse, confunderetur exercitium juris cum ipso jure ; si vero sermo sit de matrimonio in fieri, confunderetur exercitium juris cum contractu, unde jus enascitur (Gasparri, I, n. 207).

mune sous le rapport en question, n'est nullement empêchée par le fait que les époux renoncent d'avance à l'usage de ce droit et qu'ils se préoccupent seulement des autres biens du Mariage unis à cette mutuelle tradition de leur corps. — Il en est autrement si les futurs époux font de la continence perpétuelle une condition de leur Mariage. En ce cas, les théologiens se demandent si le Mariage serait valide ou non ? Ceux qui contestent la validité, considèrent la réserve dont il s'agit comme une condition incompatible avec la nature du Mariage, parce qu'ils estiment qu'alors il n'y a pas collation du droit réciproque sur le corps des contractants. — D'autres affirment, au contraire, qu'une telle clause n'exclut point l'existence de l'alliance conjugale parce que, malgré cette réserve, le droit radical du moins, sinon le droit actuel à l'acte procréateur, est efficacement conféré. *Consensus, qui matrimonium facit, est consensus in mutuam suorum corporum potestatem, quæ tamen aliter datur in contractione et aliter in consummatione matrimonii* (S. Bonav., iv, dist. 28, q. 6) (1).

Le Mariage peut donc exister même dans le cas où les époux n'usent pas du droit ou devoir conjugal, mais vivent dans la continence et la virginité. Cette sorte d'alliance s'appelle du nom de saint Joseph, parce que cette forme du Mariage a eu sa réalisation idéale dans l'union de Marie et de Joseph. En effet, d'après l'enseignement certain de l'Église, il y a eu, entre Marie et Joseph, non pas de simples fiançailles, mais un véritable Mariage (2). La preuve en est déjà dans le langage de la Sainte

---

(1) Non agitur de proposito nunquam consummandi matrimonium, sed semper servandi continentiam, neque agitur de voto perpetuæ castitatis ab utroque nupturiente jam emisso. In confesso enim est apud omnes, quod bene potest valide contrahi cum tali proposito aut voto, etsi illicite contrahatur, nisi contrahentes certiorentur, non fore in discrimine violandi votum : nam per votum castitatis neuter conjux alterum obligat. Sed agitur de pactione, vi cujus neuter exigere potest debitum titulo justitiæ et uterque potest, imo et tenetur denegare. si cum tali pacto fuerit utrimque emissum votum perpetuæ castitatis. Unde in hoc tota vertit difficultas, an talis conditio in pactum deducta adversetur substantiæ matrimonii necne. Paludanus, Pontius, Dicastillus, Clericatus, Schmier, Pichler, Collet, Billuart, Ballerini, Marc, Palmieri, Gasparri et alii, præsertim inter recentiores, contendunt, non esse contra substantiam matrimonii contrahere sub conditione servandæ castitatis in perpetuum. — Abbas, Antoninus, Navarrus, Dominicus Soto, Covarruvias, Sanchez, Laymann, Gutierez, Estius, Barbosa, Gonzalez, Salmanticenses, Konings, Wiestner, Pirhing, Reiffenstuel, Schmalzgrueber, Gotti, Santi, Grandclaude, d'Annibale et alii communius ac probabilius censent, non sustineri matrimonium sub tali conditione in pactum deducta contractum (Rosset, i, n. 192-194).

(2) Matris Dei tam in excelso dignitas est, ut nihil fieri majus queat.

Écriture qui, souvent, appelle Joseph « l'époux (ἀνήρ, *vir*) de Marie », et Marie « l'épouse (γυνή *uxor*, *conjux*) de Joseph ». *Non possumus negare, quin inter Mariam et Joseph fuerit* verum conjugium, *quum hoc dicat Scriptura evangelica et Sancti omnes in hoc consentiant* (S. Bonav., iv, dist. 28. q. 6). Nous avons donc, ici, la virginité la plus parfaite, la plus agréable à Dieu, virginité de corps et d'esprit confirmée par un vœu, qui, par une inspiration du Seigneur, s'unit à l'état du Mariage. *Quoniam beata Virgo divina inspiratione noverat vel fortassis ipsius Joseph relatione, quod nunquam vellet uti ejus corporis potestate, sed ejus custodire virginitatem, ideo potuit et debuit ei committere sive dare. Pietas fidei et reverentia Virginis non patitur nos sentire, ipsius beatissimam et purissimam et integerrimam animam ad opus carnis fuisse aliquantulum inclinatam nec credo, ipsam in dubio se super hoc posuisse* (S. Bonav., iv, dist. 28, q. 6).

4. — Pour apprécier convenablement le Mariage, il faut éviter deux excès dont l'histoire nous offre plus d'un exemple : le rabaisser outre mesure, l'exalter plus qu'il n'est juste (1). L'union conjugale n'est point une chose indifférente ni une chose condamnable au point de vue moral : c'est une institution que Dieu lui-même a établie dans le Paradis terrestre. *Absque dubio pudicitia conjugalis approbabilis est et consona legi Dei non solum secundum statum præsentis temporis aut futuri, verum etiam a principio mundi usque ad finem præsentis sæculi, quousque electorum numerus compleatur... Ipsius actus et usus consonat legi naturæ et legi Scripturæ et legi gratiæ... Et mirum est, quomodo hæreticorum perfidia ita insanit, ut conjugalem pudicitiam repro-*

Sed tamen quia intercessit Josepho cum Virgine beatissima *maritale vinculum*, ad illam præstantissimam dignitatem, qua naturis creatis omnibus longissime Deipara antecellit, non est dubium quin accesserit ipse ut nemo magis. Est enim conjugium societas necessitudoque omnium maxima, quæ natura sua adjunctam habet bonorum unius cum altero communicationem. Quocirca, si sponsum Virgini Deus Josephum dedit, dedit profecto non modo vitæ socium, virginitatis testem, tutorem honestatis, sed etiam excelsæ dignitatis ejus ipso *conjugali fœdere* participem (Leo XIII, *Quanquam pluries*, 15 Aug. 1889).

(1) Matrimonii sacramentum est *utile* et *honorabile*. Et quamvis utile et honorabile sit ratione triplicis boni : fidei, prolis et sacramenti, tamen ut appropriate loquamur, nuptiæ sunt *honorabiles*, quia torus est immaculatus (Hebr., 13, 4), et hoc est per bonum *fidei* ; *utiles* vero sunt, quia venter est fecundus, et hoc est per bonum *prolis*. Bonum vero *sacramenti* ad utrumque refertur : ad *honorabilitatem*, in quantum significat — sic enim sacramentum hoc magnum est et honorabile, sc. ratione significati, in Christo sc. et ecclesia (Ephes., 5, 32) —, ad *utilitatem* vero, in quantum remedium peccati (S. Bonav., iv, dist, 42, n. 3, q. 3).

bet tot irrefragabilibus testimoniis approbatam (S. Bonav., *De perf. evang.*, q. 3, a. 1).

D'autre part, il faut se garder de voir dans le Mariage une obligation naturelle ou un devoir s'imposant à tout individu. Dans l'Eden, Dieu a béni (*benedixit*) nos premiers parents ; il leur a donné et la capacité et l'inclination de propager la race humaine (1). Les paroles adressées au premier couple : « Croissez et multipliez-vous et remplissez la terre » (Genes., I, 28) — paroles que le Seigneur répéta aux survivants du déluge — ne sont point un précepte qui oblige tout homme au Mariage (2). L'inclination que le Créateur a mise en nous pour les relations sexuelles et pour la vie de famille est si puissante qu'elle attire la plupart des hommes à entrer dans l'état du Mariage. Il n'est pas à craindre que la terre se dépeuple, parce qu'il est permis à chacun en particulier de renoncer au Mariage, et parce qu'en effet un grand nombre y renoncent afin de se dévouer, pour le bien de la société, à d'autres devoirs qu'on remplit mieux et avec plus de fruit dans une vocation autre que celle du Mariage. *Præceptum naturæ duplex est : quoddam, quod respicit* statum communem ; *quoddam, quod respicit* statum singularis personæ. *Primum non ligat aliquem per se et determinate, quamdiu est alius, qui illud mandatum suppleat vel possit implere. Et quoniam multi sunt, qui generationi carnali operam dant, quantum sufficit naturæ, præcepto illi non repugnat in singulari persona servatio continentiæ. Præceptum enim illud non descendit ad aliquam personam determinate, nisi in casu, in quo natura non posset subsistere, nisi persona illa generationi operam daret, sicut fuit in Adam vel in filiis Noe, quibus dictum est expresse :* « Crescite et multiplicamini et replete terram » (S. Bonav., *De perf. evang.*, q. 3, a. 2).

Enfin, il ne faut pas exalter outre mesure le Mariage, au point de le comparer ou de le préférer à l'état de virginité. « Celui qui marie sa fille, fait bien (*bene facit*) ; et celui qui ne la marie pas, fait encore mieux » (*melius facit.* — I Cor., vii, 38). *Duo bona sunt connubium et continentia, quorum alterum est melius* (S. Aug., *De bono conjug.*, c. 8, n. 8).

---

(1) *Benedixit eis*, h. e. virtutem, auctoritatem et gratiam generandi matrimonialiter ac virtuose contulit ipsis. Nam matrimonium inter eos instituit, per quod reprobantur hæretici, qui nuptias damnant nec matrimonialem concubitum credunt posse fieri sine peccato (Dion. Cartus., *in Genes.*, c. 1, n. 14).

(2) Quod dictum est primis hominibus : *Crescite et multiplicamini*, non tam præceptum est operis conjugalis, quam fecunditatis donatio et creaturæ ad sui propagationem benedictio (Estius, iv, dist. 26, § 2).

5. — La valeur morale du Mariage s'explique principalement par les trois « biens » qu'à la suite de saint Augustin les théologiens lui attribuent d'ordinaire, en entrant dans plus ou moins de détails (1). Ces biens, on les appelle *fides* (fidélité conjugale), *proles* (l'enfant) et *sacramentum* (indissolubilité du lien conjugal) (2). *Nuptiale bonum tripartitum est, sc. fides, proles et sacramentum. In* fide *attenditur, ne propter vinculum conjugale cum altero vel altera concumbatur; in* prole, *ut amanter suscipiatur, benigne nutriatur, religiose educetur; in* sacramento *autem, ut conjugium non separetur et dimissus aut dimissa nec causa prolis alteri conjungatur* (S. Aug., *De Genesi ad litter.*, l. 9, c. 7). *Assignatur triplex bonum matrimonii.* Primum *est proles suscipienda et educanda ad cultum Dei;* secundum *est fides, quam unus conjugum alteri servare debet;* tertium *indivisibilitas matrimonii propter hoc quod significat indivisibilem conjunctionem Christi et ecclesiæ* (Decr. pro Armenis). Ces biens, qui sont déjà ceux du Mariage même dans l'ordre du droit simplement naturel (3) mais qui reçoivent leur plus haute perfection dans le Mariage chrétien, peuvent et doivent compenser ou écarter dans une certaine mesure les peines et les maux inhérents à l'état conjugal. *Ista bona, quæ matrimonium honestant, sunt de ratione matrimonii, et ideo non indiget iis quasi exterioribus quibusdam ad hoc honestandum, sed quasi* causantibus in ipso honestatem, *quæ ei secundum se competit* (*Suppl.*, q. 49, a. 1, ad 2). Ces trois biens sont des éléments essentiels, en tant qu'on ne peut exclure aucun d'entre eux en entrant dans l'état du Mariage. En effet, le lien conjugal ne peut exister (*in fieri*) qu'à la condition, pour les époux, d'accepter du moins cette triple obligation (4) ; quant

---

(1) In matrimonio considerantur perpetuitas et indissolubilitas vinculi, susceptio et educatio prolis ac fides inter ipsos conjuges, nempe de non adulterando cum aliis et de reddendo inter se debito. Hæc dicuntur tria matrimonii bona : primum dicitur bonum sacramenti, secundum bonum prolis, tertium bonum fidei (Aversa, q. 3, sect. 4).

(2) Per *sacramentum* hic intelligitur firmitas et indissolubilitas : quamvis enim ipsum vinculum matrimoniale sit ex natura sua indissolubile, tamen ex ratione sacræ significationis adjuncta habet majorem firmitatem et indissolubilitatem, et adhuc majorem in Nova Lege, ubi et solum est unius cum una et est in omni prorsus casu indissolubile post consummationem (Sylvius, *Suppl.*, q. 49, a. 2).

(3) Hæc tria bona non solum conveniunt matrimoniis christianorum in Nova Lege, sed omnibus omnino : nam et inter infideles matrimonium ordinatur ad prolem, obligat ad fidelitatem et est inseparabile habetque aliquam sacram significationem (Sylvius, *Suppl.*, q. 49, a. 2).

(4) De ratione quidem matrimonii est, ut conjuges subeant obligationem ad illa bona, et ideo ad ejus valorem requiritur animus se obligandi, sed non est de ratione et essentia matrimonii, ut conjuges exsequantur et

à la permanence du Mariage (*in facto esse*), au contraire, « l'indissolubilité » est seule requise : la « fidélité » et « l'enfant » peuvent faire défaut.

6. — Le Mariage a Dieu pour auteur ; dès l'origine, il a été, en un certain sens, une figure de l'Incarnation du Verbe divin : il a donc un caractère sacré et religieux (*inest in eo sacrum et religiosum quiddam*) qui lui appartient non pas extrinsèquement, mais en vertu de son origine, et qui lui vient de la nature elle-même et non pas des hommes Aussi Innocent III et Honorius III ont pu, non sans raison, affirmer que le Mariage est, chez les fidèles et les infidèles, « un signe sacré » (*apud fideles et infideles existere* sacramentum conjugii). Témoins les monuments de l'antiquité, les mœurs et coutumes des peuples civilisés qui ont toujours regardé le Mariage comme une chose religieuse et sainte et qui, dès lors, l'entouraient des cérémonies du culte (Leo XIII, Encycl. *Arcanum*, 10 febr. 1880). Le Mariage, même antérieurement au christianisme et en dehors du christianisme, c'est à dire le Mariage non sacramentel est donc éminemment un acte moral et religieux, et non pas seulement une « affaire purement profane », ou un « simple contrat civil ». Ce qui en fait objectivement le côté religieux, c'est que, par son origine comme par sa nature et par son but, il a le rapport le plus étroit avec la religion et avec le culte divin. Le Mariage n'est point une union purement naturelle, d'origine purement humaine : c'est une institution, dont l'origine et les lois ont été l'objet d'une intervention immédiate de la part de Dieu. La haute consécration et la nature morale de l'union conjugale se révèlent déjà dans la manière mystérieuse dont le Créateur l'a institué avant la faute originelle (Genes., I, 27-28 ; II, 21-25) (1).

---

adimpleant illa bona, sed tantum est de honestate et justitia, ne peccent : igitur habere animum non illa adimplendi, non reddit matrimonium nullum et irritum, sed solum constituit grave peccatum (Aversa, q. 3, sect. 4).

(1) Quamvis matrimonium in se consideratum contractus naturalis sit, quatenus in natura fundatur nec non ad finem, quem natura appetit, ordinatur atque legi naturali subjicitur, verumtamen dici potest et debet contractus *sui generis*, a ceteris contractibus plane diversus iisdemque antecellens ratione tam institutionis ac mysterii, tam objecti et finis. Etenim ab origine mundi ita a Domino Deo ipsomet fuit institutum, ut per totam generationum seriem ac successionem semper et ubique haberet in se *significationem ac præfigurationem* unionis Verbi cum natura humana in Christo, simul ac ejusdem Christi cum ecclesia. Ratione autem *objecti ac finis* matrimonium ceteros adhuc contractus longe superat, utpote medium legitimum, quo Deus vult propagari genus humanum. In matrimonio enim vir et mulier fiunt aliquid unum (Matth., 19, 5) et conjuges in unum generandi principium constituuntur, ut summi crea-

Les propriétés essentielles du Mariage, les droits et les devoirs de l'alliance conjugale ont Dieu lui-même pour auteur. Dans l'usage du Mariage en vue de la conservation du genre humain, l'acte des époux requiert toujours un concours tout spécial de la part de Dieu, en tant que Dieu, par un acte de sa toute-puissance, doit créer une âme et l'unir au corps qu'elle animera. De même donc que l'institution du Mariage vient de Dieu, de même cette institution reste, d'une façon toute particulière, sous la garde de son auteur. Puisque la société conjugale est le principe de la famille et le fondement de la société tout entière, elle est principalement au service de la religion, et, pour remplir avec fidélité et constance ses hautes obligations, elle a le plus grand besoin de l'appui et des secours de cette religion. C'est uniquement à la condition de rester sur le terrain religieux que le Mariage sera l'institution par laquelle se combleront sans cesse les places laissées vides par la mort, dans les rangs des adorateurs du Père céleste et des enfants de Dieu. Malgré tous leurs égarements, les peuples les plus délaissés n'ont jamais oublié entièrement la dignité religieuse et la haute noblesse de l'union conjugale.

§ 23. — Origine du Mariage.

1. — Depuis qu'il y a des hommes sur la terre, le Mariage a toujours existé sous une forme quelconque. Jamais ni nulle part nous ne trouvons dans l'histoire une époque où les relations sexuelles n'aient été soumises à aucune limite ou bien une époque où la communauté des femmes ait échappé à toute règle (hétérisme, promiscuité). Les écrivains matérialistes chercheront en vain une période préhistorique d'où le Mariage ait été absent. « Assurément, chez la plupart des peuples non civilisés le droit matrimonial n'est pas en harmonie avec le but du Mariage, avec la dignité humaine. Mais, si mobiles que soient les limites que ce droit impose aux rapports d'homme à femme,

toris Dei efficiantur quasi cooperatores ac comparticipes ad multiplicandas creaturas, quæ ipsius imaginem et similitudinem referentes ipsimet serviant et ad ejus consortium pervenire valeant. Hinc sequitur, matrimonium reclusa etiam lege evangelica ad *religionem* ita pertinere, ut ab ipsa dependeat nec ullo unquam jure dissociari possit, quod ceteroquin historia mirifice confirmat (COLL. LAC., IV, 826).

ce sont cependant des limites, et elles constituent une différence entre la tribu humaine la plus dépravée et un vil troupeau d'animaux. Les redoutables et puissantes passions des sens n'ont jamais pu, en un seul coin de la terre, anéantir l'idée du Mariage ni le supplanter. C'est bien plutôt un témoignage inattaquable rendu par l'ethnologie, que, nulle part, parmi les hommes, les mœurs ni les lois n'ont permis de vivre, à ce point de vue, comme les animaux. C'est là un fait d'une extrême importance : d'une part, il constitue un témoignage irrécusable en faveur de la noblesse originelle de la nature humaine qui, jusque dans les ténèbres les plus épaisses et au milieu de la corruption la plus profonde, conserve quelques traits de sa dignité native ; d'autre part, il atteste la puissance des lois de la morale naturelle, assez indépendante des passions humaines pour contenir, par une force secrète, les peuples les plus grossiers en les contraignant d'obéir encore, d'une certaine manière, à ses prescriptions absolues, à reconnaître ainsi et à respecter les principes de l'ordre établi par le Créateur » (W. SCHNEIDER, *Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewüsstseins*, p. 79). Que, dans l'humanité tout entière, sans aucune exception, la société conjugale ait toujours existé et qu'elle existe encore, sous une forme quelconque, c'est une preuve que nous nous trouvons en présence, non point d'une invention des hommes, mais d'une institution de la nature, dont la volonté législatrice du Créateur a fait un devoir pour le genre humain.

2. — Dieu nous apparaît comme l'auteur du Mariage à un double point de vue : d'abord parce qu'il est l'auteur de la nature et de la loi morale naturelle — ensuite parce que, par un fait spécial, il a, positivement et directement, créé la société conjugale avec sa fin et ses propriétés essentielles.

Le Mariage, en tant qu'il est l'union permanente d'un homme et d'une femme en vue de la propagation de la race comme aussi en vue d'un mutuel appui, a son principe dans la nature raisonnable de l'homme : la loi morale naturelle l'exige donc nécessairement. — Pour que l'instinct sexuel, qui est si violent, ne cause pas, dans l'ordre moral, les pires excès et les plus tristes ravages, il faut que la nature elle-même lui impose certaines limites objectives. Or, ces limites ne se trouvent que dans l'union conjugale, dans l'union indissoluble de l'homme et de la femme. La loi naturelle veut donc que la propagation du genre humain n'ait lieu que dans le Mariage (1). En dehors du Mariage,

(1) Concupiscentia inclinat ad *multas*, quia luxuriosus non est una contentus, et in matrimonio datur gratia homini, ut soli uxori velit conjungi,

toute satisfaction de l'instinct sexuel est coupable. Plus encore que la procréation des enfants, leur éducation demande la permanence de la vie commune et les soins réunis du père et de la mère dans le cercle de la famille. En effet, les deux sexes se complètent mutuellement, non pas seulement sous le rapport physiologique en vue de la procréation, mais encore sous le rapport intellectuel et moral au point de vue de l'éducation des enfants. En raison de leurs aptitudes et de leurs qualités différentes, de leur caractère divers, les époux peuvent et doivent collaborer à leur œuvre dans la communauté de la vie, et veiller ensemble non seulement aux soins et à l'entretien physiques, mais aussi au développement intellectuel et moral de leurs enfants. Cette mission commune prend, d'ordinaire, la plus grande partie de la vie des parents : elle exige donc une union permanente. *Quod lege naturæ institutum sit matrimonium, ita ostenditur. Natura, etiam incluso peccato, inclinat hominem ad prolis generationem, et ad eum finem sexuum diversitas naturaliter est ordinata, ut quæ extra conjugium nullum alium usum habeat. Atqui proles sicut concepta in lucem edi debet, ita in lucem edita per nutritionem et educationem ad perfectum perduci secundum corpus et animam idque eadem natura dictante, quæ non tantum generationem rei, sed et provectionem et perfectionem ejus intendit. Hæc autem necessaria nutritionis et educationis officia certos requirunt parentes eosque vinculo quodam indissociabili colligatos, qua in re matrimonii ratio constituta est* (Estius, iv, dist. 26, § 1). — Les inclinations naturelles, et non pas seulement les besoins naturels, réclament la permanence du lien conjugal et, dès lors, du lien familial qui en résulte. L'affection conjugale est, évidemment, une partie de ce lien. Une affection si intime, s'étendant à toutes les circonstances de la vie, ne peut être qu'un amour indissoluble. Non moins étroits sont les liens qui, par la loi naturelle, unissent les parents et les enfants, et, par là, les membres de la famille. Parents et enfants sont unis pour la vie. Dans la vieillesse, les parents ont besoin de l'aide de leurs

---

et ita pronitas ad multas excluditur per copulam *singularem*. — Concupiscentia etiam inclinat ad delectationem, non ad utilitatem, quia luxuriosus non quærit nisi satisfacere appetitui, et in matrimonio datur gratia, ut non cognoscat uxorem nisi propter prolem, et ita excluditur per copulam *utilem*. — Concupiscentia *fastidium generat* post impletionem ; unde luxuriosus, postquam cognovit unam, illam respuit et vadit ad aliam ; in matrimonio vero datur gratia, ut semper velit esse cum una, et ita excluditur per copulam *inseparabilem*. — Ex copula singulari oritur bonum *fidei*, ut ad aliam non accedat ; ex copula utili bonum *prolis* ; ex copula inseparabili bonum *sacramenti* (S. Bonav., iv, dist. 26, a. 2, q. 2).

enfants, qu'ils laissent, à leur mort, héritiers de leurs biens (Cfr. S. THOM., *c. gent.*, III, 123).

3. — Mais, en outre, dès la création, Dieu a, d'une manière positive, fondé et institué le Mariage, pour tous les temps, par un acte spécial de sa toute-puissance et de sa sagesse. A l'homme créé à son image il a donné la femme comme une compagne inséparable (*inseparabile mulieris adjutorium*), en tirant de la chair de l'homme le corps de la femme (*ut femineo corpori de virili daret carne principium*), pour nous apprendre ainsi que ce qu'il a jugé bon de former d'un seul principe (*ex uno*) ne doit jamais être séparé (*numquam licere disjungi* — MISS. ROM.). *Deus non præcepit Adam, quod Evam duceret in uxorem, sed illustravit eum interius, ut intelligeret eam sibi dandam in uxorem et omnibus posteris per liberum consensum uxores illo modo conjungi. Unde Adam sic illustratus dixit : « Hoc nunc os... » et prophetice est locutus, et ideo verbum illud non fuit a semetipso, sed a Deo, et ideo institutio matrimonii fuit a Deo* (S. BONAV., IV, dist. 26, a. 1, q. 2). « Il n'était pas bon », c'est-à-dire le plan de Dieu (1) n'était pas qu'il n'y eût qu'un homme et qu'il n'y eût pas une femme et, d'une manière générale, qu'il n'y eût qu'un homme sur la terre. C'est pourquoi Dieu résolut de créer pour Adam une compagne digne de lui, de même condition, mais d'un sexe différent (*adjutorium sibi simile*), afin que, par la propagation, l'humanité pût se multiplier et qu'il existât ainsi une société humaine. Dans ce but, il envoya à Adam un sommeil mystique ou mystérieux (*sopor*, (ἔκστασις) et, durant cette extase, il prit une des côtes du premier homme (2), il en forma la femme (3) et il la conduisit à Adam (GENES., II, 20-22) (4). « Os de ses os, et chair de sa chair »,

---

(1) *Dixit Dominus Deus : Non est bonum hominem esse solum*, i. e. virum sine uxore manere non expedit, habendo respectum ad finem conditi hominis et institutionis humanæ, qui est ut per eum impleatur numerus electorum in patria, ad quod requiritur multiplicatio hominum, quæ sine utriusque sexus commixtione naturaliter fieri nequit (DION. CARTUS., *in Genes.*, c. 2, a. 20).

(2) *Tulit Dominus unam de costis ejus* — hoc factum est supernaturaliter et immediate a Deo et sine Adæ evigilatione atque dolore : imo ad seipsum reversus non sensit inde dolorem (DION. CARTUS., *l. c.*).

(3) De costa illa formavit corpus Evæ per seipsum immediate, supernaturaliter et instantanee, sicut et corpus Adæ, quorum utrumque fecit solo jussu omnipotentis sapientiæ suæ. In eodem quoque instanti creavit et corpori suo infudit animam Evæ (DION. CARTUS., *in Genes.*, c. 2, a. 20).

(4) *Et adduxit eam ad Adam*, tanquam ad superiorem seu perfectionem et tanquam ad caput suum atque principium, et quoniam fuerat ei matrimonialiter et socialiter ac amicabiliter copulanda : in signum quoque, quod femina maritanda debet duci ad virum (DION. CARTUS., *l. c.*).

Ève était la digne compagne d'Adam pour toutes les circonstances de la vie. *Deus viro uxorem, primo primam, uni unam condidit atque dedit* (ROB. PULLUS, *Sent.*, l. 7, c. 28). Évidemment, nos premiers parents ont librement consenti à l'alliance conjugale que Dieu n'a pas seulement voulu d'une manière générale, mais qu'il a établie de façon à ce qu'elle ne puisse être dissoute. Grâce à la lumière d'en haut, Adam avait compris la signification de l'acte divin : il l'a traduite par ces mots (1) : « L'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme et ils seront deux en une seule chair », comme les membres d'un seul corps. Incontestablement nous avons ici l'essence même du Mariage ou la loi primitive d'une indissoluble monogamie (2) *Unde consequens est, totam matrimonii rationem, quatenus naturæ officium est, etiam a divina lege profectam esse ac Deum habere institutorem* (ESTIUS, IV, dist. 26, § 1).

4. — Nul n'ignore quelle est la véritable origine du Mariage (*quæ vera sit matrimonii origo*). Nous nous bornerons à rappeler ce que tous savent, ce qui n'est douteux pour personne : lorsque, au sixième jour de la création, Dieu eut formé l'homme du limon de la terre et qu'il lui eut inspiré le souffle de vie, il voulut lui donner une compagne (*sociam*) qu'il tira mystérieusement du côté de l'homme endormi. Le plan de la Providence divine était donc que ce couple fût l'origine naturelle de tous les hommes, que tout le genre humain sortît de ce couple et que la propagation de notre race se poursuivît à travers tous les âges. Et, pour mieux répondre aux desseins souverainement sages du Créateur, cette union de l'homme et de la femme revêtit, dès lors, tout spécialement, deux nobles propriétés — l'unité (*unitatem*) et la perpétuité (*perpetuitatem*). Cette notion du Mariage, si belle, si excellente, tomba peu à peu dans l'oubli chez les nations

---

(1) Le Sauveur met donc (MATTH., XIX, 5) avec toute raison ces paroles sur les lèvres de Dieu lui-même. Deus per hominem dixit, quod homo prophetando prædixit (S. AUG.). — Hic verbis velut quadam periphrasi significata est arctissima societas, quæ secundum corpus inter homines esse potest, adeo ut homines sic conjuncti jam non duo, sed unum quid facti videantur. Et quum Adam ipse omnium hominum primus nec patrem habuerit nec matrem, manifestum est, verba hæc perpetuæ institutionis vim habere, ut non tantum, quale inter Adam et Evam vinculum esset, sed et quale deinceps inter conjuges futurum esset, significaretur (ESTIUS, IV, dist. 26, § 1).

(2) Quoniam vir et uxor conjunguntur *ad semper* et omnia, quæ habent, pro indiviso habent, ideo contrahitur *vinculum sempiternum ad uxorem*. Sed filii naturales nec semper cohabitant nec semper cum parentibus habent bona indivisa, imo quum emancipatur patrem relinquunt, et hinc est quod non manet illud vinculum (S. BONAV., IV, dist. 42, a. 2, q. 3).

païennes ; et, même chez le peuple choisi, nous la voyons s'obscurcir. La coutume s'y établit de permettre à l'homme d'avoir plusieurs femmes ; plus tard, quand Moïse leur eut accordé le libelle de répudiation, en raison de la dureté de leur cœur (Matth., xix, 8), la voie fut ouverte au divorce. Quant à la société païenne, on ne saurait croire les désordres qui souillaient le Mariage : chaque nation l'entendait suivant ses erreurs particulières, et il était le jouet des passions les plus honteuses (Leo XIII, Encycl. *Arcanum*). — « En dehors du christianisme, le Mariage a été et il est encore rarement compris dans toute sa signification et toute sa dignité : on n'y voit point l'union une et indissoluble de l'homme et de la femme dans le but de propager le genre humain et d'établir la vie commune la plus parfaite. Il est défiguré et profané ; on méconnaît ses fins, on les oublie en partie. Le mariage païen n'est qu'une institution assurant très insuffisamment la naissance et l'éducation des enfants. Ce n'est que par exception qu'il remplit pleinement son but de maintenir les rapports sexuels dans les limites fixées par Dieu. Il est, partout, plus ou moins dénaturé par la fragilité du lien qui unit les époux, par la condition inférieure de la femme devant les lois, ou par la polygamie. « Ce n'est pas un lien stable, c'est un nœud facile à rompre », dit-on à Madagascar. Quand l'instinct dont il s'agit, — instinct qui est le principe naturel de l'union conjugale — se laisse entraîner aux excès de la passion, le Mariage ne peut garder sa signification et sa pureté primitives. Mais, de même qu'en cette matière on peut franchir les limites par une ignorance excusable, de même une erreur invincible peut se rencontrer relativement à la véritable nature de l'alliance conjugale. Par l'effet des circonstances extérieures de l'existence, les peuples livrés à eux-mêmes, sans autre lumière que celle d'une raison d'ailleurs obscurcie, arrivent facilement à introduire ou à supporter des formes du Mariage et de la vie familiale qui sont en désaccord avec l'ordre moral. Mais ni la polygamie ni le divorce ne sont contraires aux prescriptions simplement absolues et immuables de la loi morale naturelle : ils sont incompatibles avec la perfection et non avec l'essence et la nature du Mariage et de la famille. Ils ne suppriment point la fin principale du Mariage : c'est pourquoi, dans l'Ancien Testament, ils ont été tolérés plutôt qu'approuvés » (W. Schneider, *Einheit und Allgemeinheit des sittlichen Bewüsstseins*, p. 78).

§ 24. — Le Mariage est un contrat.

1. — Le Mariage ne peut exister comme état permanent (*in facto esse*) que par un consentement mutuel, libre, et constituant un lien, — par un contrat des époux. *Consensus, i. e. pactio conjugalis matrimonium facit, et ex tunc conjugium est, etiamsi non præcesserit vel secuta sit copula carnalis* (Petr. Lomb., iv, dist. 27, c. 3). Du reste, Dieu lui-même a formé ainsi le lien conjugal entre l'homme et la femme, et de telle sorte que les hommes ne peuvent plus le rompre (Marc., x, 9) ; mais ce lien indissoluble ne se forme que par la libre coopération des deux époux, c'est-à-dire à la condition que l'un et l'autre veulent cette union conjugale et qu'ils expriment suffisamment leur consentement. *Hujusmodi vinculum interius habet causam* primam *et habet causam* proximam : *prima est divina institutio, proxima est humana pactio, quæ est in convenientia consensuum duorum, sc. maris et feminæ. Et ideo dicendum, quod consensus est causa matrimonii, sed non tota, imo cum institutione divina, consensus autem non alterius, sed utriusque personæ* (S. Bonav., iv, dist. 27, a. 2, q. 1). Le Mariage en tant qu'il est un état permanent et une communauté perpétuelle de la vie entre deux personnes de sexe différent repose donc sur un contrat validement conclu.

2. — Que le Mariage soit un véritable contrat, au sens propre du mot (*contractus*), c'est ce qui ressort et de l'enseignement de l'Église et de sa manière de s'exprimer (Cfr. Cat. Rom., p. 2, c. 8, q. 4-7), et de la nature même de la chose : on ne peut donc raisonnablement contester ce point. Le Mariage est un véritable contrat parce qu'on y retrouve tous les éléments essentiels d'un contrat. Les époux conviennent et ils expriment leur volonté sérieuse de s'unir et de rester unis dans la communauté conjugale de la vie et du corps. *Matrimonium est contractus, quo vir et femina, nulla lege impediti, mutuum dominium in sua corpora sibi tradunt et accipiunt ad actum conjugalem atque ad mutua obsequia se obligant* (Antoine, *De matrim.*, q. 1). Évidemment, il faut bien remarquer que le Mariage est un contrat d'une nature plus haute, un contrat singulier (*contractus plane singularis*), et que, dès lors, il se distingue essentiellement de tous les autres contrats. La raison principale de ces

différences est dans l'objet spécial du contrat matrimonial. En effet, tandis qu'ailleurs l'objet du contrat dépend des dispositions prises librement par les contractants, il n'en est pas de même ici, parce que le Mariage n'est pas un contrat purement humain, mais un contrat naturel-divin. *Matrimonium non est contractus* pure *humanus. In matrimonio namque duo sunt* : *et mutua* obligatio *et obligationis mutuæ* indissolubilitas, *et quamvis primum sit* hominis, *secundum est* instituentis, *et ratione illius indissolubilitatis præcipue matrimonium tenet rationem sacramenti et signi sacri, et ideo non ab homine ortum habet, sed a Deo* (S. Bonav., iv, dist. 26, a. 1, q. 2). De fait, la chose à laquelle se rapporte, ici, le consentement des contractants, est le lien conjugal avec tous les droits et tous les devoirs qui s'y rattachent; or, au point de vue de la durée et de l'étendue, ces droits et ces devoirs ne dépendent nullement de la volonté des contractants, parce qu'ils ont été déterminés par le Créateur lui-même. Le contrat conjugal dépend de la libre volonté des conjoints uniquement *quoad fieri*, dans son existence, mais non dans son essence intrinsèque, dans ses fins et ses propriétés (*non quoad esse*). C'est Dieu, Créateur et Seigneur de toutes choses, qui a institué le lien conjugal dans sa nature immuable. En raison de cette intervention divine, le Mariage est soustrait au caprice et à l'arbitraire de l'homme : c'est un lien formé par Dieu ; aucune puissance terrestre ne peut le rompre (Matth., xix, 6). Le contrat validement conclu ne peut être rompu même par le consentement mutuel des conjoints. *Matrimonium habet causam efficientem consensum, sed* non conservantem. *Est ergo* consensus *causa, ut matrimonium* fiat, *non ut* permaneat. *Similiter oppositum consensus, i. e.* dissensus, *non est causa* dissolvens factum, *sed* impediens, ne fiat (S. Bonav., iv, dist. 27, a. 2, q. 1). *Consensus vinculum illud* introducit, non conservat, *et ideo ipso desinente non desinet* (S. Bonav., iv, dist. 27, a. 3, q. 1). Chacun est libre de rester célibataire ou de se marier ; mais ceux qui se décident à contracter mariage doivent vouloir ce contrat tel que Dieu l'a établi — en accepter non point seulement les droits nécessaires, mais aussi toutes les obligations essentielles. Or, en première ligne, vient, parmi ces obligations, l'indissolubilité. — Que le Mariage, au point de vue de son effet formel c'est-à-dire des devoirs inhérents, soit un contrat bilatéral et onéreux (*contractus bilateralis et onerosus*), on le comprend dès qu'on réfléchit aux droits que l'homme et la femme se confèrent mutuellement et aux obligations auxquelles ils se soumettent.

3. — Le consentement des contractants est l'essence et l'âme

de tout contrat — il n'en va pas autrement du contrat matrimonial. Mais au double point de vue du droit naturel et du droit ecclésiastique, tout consentement ne suffit pas ici. La nature spéciale du Mariage, son importance exceptionnelle pour le bien des individus comme pour le bien général veulent, pour le contrat conjugal, une liberté pleine et entière. Les conjoints « se lient pour toujours » ; ils acceptent, pour la vie, les plus lourdes charges : il faut donc qu'ils soient absolument libres d'entrer dans l'état du Mariage. Si la volonté de l'un des futurs conjoints est violée par une contrainte injuste (par la crainte injustement inspirée), le Mariage n'est pas valide. *Ad matrimonium non sufficit quodcumque voluntarium, sed* voluntarium complete, *quia debet esse perpetuum* (*Suppl.*, q. 47, a. 3, ad 2). *Ad matrimonium requiritur consensus maximæ libertatis* (S. BONAV., IV, dist. 29, q. 1). — *Non tanta libertas in baptismo requiritur, quanta in matrimonio : totum enim esse matrimonii a consensu causatur* (S. BONAV., IV, dist. 29, q. 1). — L'intimité des relations qui existent entre les deux époux, la durée de cette union qui s'étend à la vie entière supposent naturellement l'amitié la plus étroite. Le Mariage ne peut constituer un lien d'affection intime et d'inébranlable amitié qu'entre des personnes qui s'épousent librement, dans un noble sentiment. Seuls, les mariages librement conclus, peuvent donner le bonheur, rendre heureuse la vie de la famille. *Coacta matrimonia pessimos exitus consueverunt habere* (S. BONAV., IV, dist. 29, q. 1.).

4. — Évidemment, le Mariage n'est pas contracté si, de la part des deux contractants, ou de la part d'un seul, le consentement intérieur ou sérieux n'existe point et n'est que simulé extérieurement. Il n'y a pas volonté de contracter mariage. *Si deest interior consensus, non est matrimonium verum in foro conscientiæ et pœnitentiali, licet in foro judiciali secundum allegata judicetur hoc esse matrimonium* (S. BONAV., IV, dist. 27, a. 2, q. 2). Le consentement intérieur de la volonté est tellement essentiel et indispensable qu'il ne peut être suppléé par aucune autorité extérieure — du moins par aucune autorité humaine. *Fallitur quisquis existimat matrimonium, dummodo absit ab eo ratio sacramenti non esse nisi contractum mere civilem atque adeo civili potestate solubilem. Quod secus est : nam primo matrimonium non est contractus mere civilis, sed est contractus* naturalis *divino jure ante omnem civilem societatem institutus et firmatus, qui etiam hoc insigni discrimine differt ab alio quocumque mere civili contractu, quod in eo genere civili consensus certis de causis interdum per legem suppleatur, in matrimonio vero nulla humana potestate suppleri consensus valeat* (PIUS VI, *in epist. ad*

episc. Agriens., 11 julii 1789). Il est à tout le moins inutile de se demander, comme on l'a fait souvent dans les discussions de l'École, si Dieu, en sa qualité de Souverain Maître de tous les droits, pouvait unir l'homme et la femme en Mariage, sans aucun consentement (1). En tout cas, la volonté requise pour entrer librement dans l'état conjugal se retrouve dans le Mariage de nos premiers parents, où Dieu intervint par une action immédiate.

En soi, la volonté de contracter Mariage est un acte unique : toutefois, de part et d'autre, elle renferme virtuellement et la collation et l'acceptation des droits conjugaux (2). — Les contractants doivent connaître, sans doute, la nature, le but et la signification du Mariage ; toutefois il n'est pas nécessaire qu'ils en acceptent expressément tous les devoirs : il suffit qu'ils le fassent implicitement. Et cela a lieu dès qu'ils ont, en général, l'intention de contracter un véritable Mariage. *In hoc casu habetur sufficiens matrimonialis consensus implicitus, quia omnia vult implicite, quod satis est, dummodo positivo voluntatis actu aliquid essentiale non excluserit, quia tunc consensum matrimonialem deficere palam est* (GASPARRI, II, n. 774).

5. — Le consentement intérieur doit être exprimé extérieurement d'une manière suffisante (3). *Intentio mente retenta nihil in humanis actibus operatur.* Pour en venir davantage aux détails, cette manifestation du consentement doit être mutuelle et accompagnée de l'intention correspondante, parce qu'une manifestation venant d'un seul contractant ou traduite au hasard des

---

(1) Consensus conjugum est quidem de essentia matrimonii, prout contractus est, sed respectu matrimonii, prout vinculum est, est causa antecedens, quæ quidem suppleri potest a Deo, ita quod hujusmodi vinculum possit oriri non solum ex proprio contrahentium consensu, sed etiam ex voluntate et dispositione divina tradente mutuum dominium corporum unius in alterum (AVERSA, q. 3, sect. 1. — Cfr. MASTRIUS, disp. 7, q. 3, a. 1).

(2) Quanquam vero consensus matrimonialis sit actus voluntatis, quo pars tradit alteri jus in corpus et ab altera traditum acceptat, tamen non est necessarius duplex actus formaliter distinctus, alius sc. quo jus alteri tradatur et alius quo jus ab altera traditum acceptetur, sed unus idemque actus traditionis virtualiter continet acceptationem, et unus idemque actus acceptationis traditionem. Id accidit etiam in aliis contractibus bilateralibus (GASPARRI, II, n. 772).

(3) Certum et exploratum est, necessariam prorsus esse externam expressionem consensus esseque partem essentialem et intrinsecam hujus contractus ac sacramenti. Imo absolute nomine ipso consensus solet intelligi ipsa externa expressio, tanquam dicatur consensus externus sive vocalis, i. e. voluntas verbis expressa (AVERSA, q. 3, sect. 2).

circonstances ne peut produire une véritable union des volontés. Le consentement intérieur s'exprime d'ordinaire par une formule spéciale ; mais, en soi, il peut se traduire par d'autres signes ou par un autre moyen. *Matrimonium non contrahitur, nisi interior consensus exterius exprimatur vel verbis vel nutibus vel scripto* (S. Bonav., iv, dist. 28, q. 4) (1).

6. — Le consentement requis pour le contrat matrimonial doit être exprimé comme actuel (*de præsenti*), pour le présent, et exister aussi intérieurement au moment où il est formulé. *Efficiens causa matrimonii est consensus, non quilibet, sed per verba expressus, nec de futuro, sed* de præsenti. *Si enim consentiunt in futurum dicentes : « Accipiam te in virum et ego te in uxorem », non est iste consensus efficax matrimonii. Item, si consentiant mente et non exprimant verbis vel aliis certis signis, nec talis consensus efficit matrimonium* (Petr. Lomb., iv, dist. 27, c. 3). — *Consensus non facit matrimonium, nisi exprimatur per verba* de præsenti. *Si enim exprimatur per verba de futuro, in veritate non est* consensus *tunc, sed* promissio *de consentiendo* (S. Bonav., iv, dist. 28, q. 1).

Enfin, pour la validité, il faut que l'expression mutuelle du consentement (2) soit moralement simultanée de la part des contractants. *Non refert, an inter traditionem ac acceptationem unius, et acceptationem ac traditionem alterius sit aliquod temporis intervallum, dummodo accedente acceptatione et traditione alterius primus suum consensum non revocaverit* (Gasparri, ii, n. 773).

2e ARTICLE

Le Mariage en tant que sacrement de l'Église.

§ 25. — Le Mariage chrétien élevé à la dignité de sacrement.

1. — On peut distinguer trois stades ou époques du Mariage. Dans le premier couple humain, le Créateur a, pour ainsi dire,

(1) Principium generale est, consensum matrimonialem iisdem modis exprimi posse, quibus significatur consensus in omnibus aliis contractibus — nempe verbis, signis, factis, per epistulam, per procuratorem, per interpretem (Gasparri, ii, n. 827).

(2) Quærere, utrum matrimoniale vinculum claudicet, ut ex parte sit

tracé l'idéal du Mariage. Adam et Ève devaient être non seulement le principe de l'humanité entière, mais encore le type, le modèle de tous les Mariages dans l'avenir. Le Mariage contracté dans l'Eden participait et aurait participé à la sainteté et à l'intégrité surnaturelle de l'état originel. La propagation du genre humain aurait été à l'abri de toute convoitise désordonnée, comme de toute douleur. Les « biens » du Mariage n'auraient point été altérés par les pénalités résultant de la faute (1). — La chute originelle qui, en déchaînant les appétits inférieurs, a eu les conséquences les plus tristes et les plus désastreuses, amena peu à peu une déchéance profonde et universelle du Mariage. Presque partout, avant le christianisme et, en général, en dehors du christianisme, disparaissent les deux propriétés qui font surtout la noblesse et la dignité de l'union conjugale : l'unité et l'indissolubilité. La polygamie et le divorce se retrouvent non seulement chez les païens, mais aussi chez les juifs. « Dieu, qui a confié la femme à l'homme, Dieu à qui la forme première de toute société (c'est-à-dire la communauté la plus naturelle, la plus complète, la plus intime — *societas principaliter ordinata*) doit la seule bénédiction que ne lui ont ravie ni le châtiment de la faute originelle ni le déluge » (MISS. ROM.), — Dieu, cependant, n'a jamais permis que le caractère religieux du Mariage fût complètement oublié. Malgré tout, le Mariage est resté, même dans l'état de nature déchue, un moyen de conserver et de multiplier le genre humain appelé au service de Dieu (*officium naturæ*), comme aussi un remède à la concupiscence (*reme-*

---

solidum et ex parte contritum, hoc est quærere, utrum aliquis sit vir, cujus non est uxor, et aliqua sit uxor, quæ non habet virum... Dico, quod quia matrimonium *non potest esse claudum* quantum ad *vinculum*, quod si mulier invita est et in dissensu perseverat tam signo quam corde, nullum est matrimonium nec unus acquirit potestatem aliquam in alterum, pro eo quod in altero extremo defuit consensus (S. BONAV., IV, dist. 29, q. 2).

(1) Licet continentia *conjugalis* plura habeat in se bona, sc. fidem, prolem et sacramentum, ac per hoc conjugium sit bonum honestum, conferens et delectabile, tamen post peccatum ipsa *honestas* matrimonii annexam habet *libidinem*, quæ aliquid dicit inhonestatis, ratione cujus etiam actum illum conjuges erubescunt. *Utilitas* autem matrimonii, quæ consistit in procreatione filiorum ad Dei cultum, adjunctum habet *damnum*, quia distrahitur homo frequenter, ne orationi divinæ totaliter sit intentus. *Delectabilitas* etiam, quæ est in matrimonio, adjunctam habet *tribulationem* (I COR., 7, 28). Quia ergo matrimonium bonum est, nullus ab eo prohibetur, nullus repellitur : quia vero annexum habet aliquid, quod et minuit honestatem et utilitatem et spiritualem jucunditatem, hinc est, quod nullus ad ipsum arctatur invitus, quia potius ab ipso abstinere sive continere suadetur tam a Domino quam ab ipso apostolo (S. BONAV., *De perfect. evang.*, q. 3. a. 2).

dium concupiscentiæ), et un signe mystérieux de la future Incarnation du Verbe divin. En effet, dès le Paradis terrestre, Dieu avait ainsi sanctifié le lien conjugal : l'alliance des époux figurait, par un saint mystère, l'union de Jésus-Christ et de l'Église (*ut Christi et ecclesiæ sacramentum præsignaret in fœdere nuptiarum* — Cfr. *Missa pro sponso et sponsa*). — C'est dans le christianisme que le Mariage a reçu sa plus haute perfection surnaturelle parce que le Rédempteur ne s'est pas contenté de le ramener à sa sainteté, à son unité, à son indissolubilité primitives : il en a fait, par une consécration mystérieuse et en y attachant la grâce, un sacrement du Testament nouveau (1). — *Matrimonium revocavit ad primævæ originis nobilitatem, cum Hebræorum mores improbando, quod et multitudine uxorum et repudii facultate abuterentur ; tum maxime præcipiendo, ne quis dissolvere auderet quod perpetuo conjunctionis vinculo Deus ipse constrinxisset. Verum quæ auctoritate Dei de conjugiis decreta et constituta sunt, ea nuntii divinarum legum apostoli plenius enucleatiusque memoriæ litterisque prodiderunt. Jamvero apostolis magistris accepta referenda sunt, quæ* s. Patres nostri, concilia et universalis ecclesiæ traditio semper docuerunt (Trid., sess. 24), *nimirum* Christum Dominum ad sacramenti dignitatem evexisse matrimonium, *simulque effecisse, ut conjuges cœlesti gratia quam merita ejus pepererunt septi ac muniti, sanctitatem in ipso conjugio adipiscerentur, atque in eo ad exemplar mystici connubii sui cum ecclesia mire conformato et amorem, qui est naturæ consentaneus, perfecisse et viri ac mulieris individuam suapte natura societatem divinæ caritatis vinculo validius conjunxisse* (Leo XIII, Encycl. *Arcanum*).

2. — Dans tous les siècles antérieurs au christianisme, le Mariage n'a jamais été sacramentel (2), au sens propre du mot. Il n'entrait même pas dans le nombre des sacrements du Testa-

---

(1) Matrimonium, quod ante lapsum Adæ ad humanum genus procreandum et post primi-parentis lapsum etiam in concupiscentiæ remedium a Deo institutum atque a Christo Domino sacramenti dignitate et virtute auctum est, tanta apud fideles præstat sanctitate, ut, apostolo docente, sacramentum hoc magnum sit in Christo et in ecclesia : indissolubilis enim illa viri uxorisque societas perpetuam et summam Christi ipsius cum ecclesia conjunctionem atque ineffabilem et immensum ejus erga suam sponsam amorem mirifice significat (Coll. Lac., vi, 520).

(2) Matrimonium non fuit prorsus institutum in sacramentum ante legem evangelicam, non solum sumendo sacramentum pro remedio salutari conferente gratiam, sed etiam pro cærimonia sacra sanctificante exterius hominem, sed primo fuit a Christo Domino institutum in sacramentum Novæ Legis ad conferendam conjugibus gratiam ex opere operato (Aversa, q. 1, sect. 4).

ment ancien, et cela pour deux raisons (1). En effet, bien que le contrat matrimonial fût alors un acte moral et religieux, il n'appartenait point encore aux signes formels du culte, aux signes religieux par eux-mêmes, et il ne pouvait point non plus sanctifier légalement les contractants. Dès lors, il manquait les deux éléments essentiellement requis pour constituer un sacrement de la loi ancienne. Le Mariage pré-chrétien n'était point digne d'un tel honneur, parce qu'il avait perdu son unité et son indissolubilité originelles. *Matrimonium fuit quidem in V. L., prout erat in officium naturæ, non autem prout est sacramentum* (une figure proprement dite sacramentelle) *conjunctionis Christi et ecclesiæ, quæ nondum erat facta. Unde et in V. L. dabatur libellus repudii, quod est* contra sacramenti rationem (S. Thom., 1, 2, q. 102, a. 5, ad 3). Avant comme après la faute de nos premiers parents, l'union conjugale n'était un *sacramentum* qu'au sens large du mot, c'est-à-dire qu'en tant que type imparfait de la future Incarnation du Verbe, il était le signe d'une chose sainte (*signum rei sacræ,* et non pas sacrum *signum rei sacræ*), comme, par exemple, le passage à travers la Mer Rouge ou le serpent d'airain. *Matrimonium fuit institutum in statu innocentiæ non secundum quod est sacramentum, sed secundum quod est in officium naturæ ; ex consequenti tamen aliquid significabat futurum circa Christum et ecclesiam, sicut et omnia alia quæ in figura Christi præcesserunt* (S. Thom. 3, q. 61, a. 2, ad 3).

3. — Dans le Nouveau Testament, au contraire, « le Mariage est enrichi de tant de biens précieux et divins, qu'il est véritablement compté parmi les sacrements proprement dits de l'Église catholique » (Cat. Rom. p. 2, c. 8, q. 1). La sacramentalité du Mariage chrétien, c'est-à-dire du Mariage contracté par deux personnes validement baptisées et de sexe différent, lui vient évidemment de Jésus-Christ, auteur de tous les sacrements de la loi nouvelle. Toutefois, l'institution du Mariage diffère assez de celle des autres sacrements. Ici, en effet, le Sauveur n'a point, comme, par exemple, pour le sacrement de la Pénitence, introduit un rite extérieur nouveau, un rite spécial : il a seulement

(1) Ad verum sacramentum duo inter cetera requiruntur : primum, ut sit signum sacrum, cujus usus sit religiosus et cærimonia sacra ; secundum, ut sit efficax alicujus sanctitatis sive exterioris et legalis, sive interioris : atqui utrumque defuit matrimonio ante adventum Christi, tum in statu innocentiæ, tum in lege naturæ, tum in lege scripta ; nuptiæ enim non erant cærimonia legalis seu religiosa quædam professio, per quam nubentes sanctificarentur, quemadmodum sanctificabantur per circumcisionem et esum agni paschalis, sed celebrabantur dumtaxat in officium naturæ (L. Habert, *De matrim.*, c. 3, q. 1).

élevé à l'ordre surnaturel une institution déjà existante, l'institution naturelle du Mariage, et il en a fait ainsi un moyen de communiquer la grâce. *Majori aliquo titulo dicendus est Christus auctor sacramentorum aliorum, quam fuerit matrimonii, quandoquidem alia totaliter instituit et determinavit pro beneplacito suæ voluntatis et finis præintenti, quum tamen matrimonium materialiter saltem supposuerit ut ab Adam et Eva descendens in ratione contractus saltem naturalis, quem quidem contractum in Nova Lege ad rationem evexit sacramenti. Unde licet non fuerit Christus ut homo immediatus auctor matrimonii in ratione contractus naturalis, fuit* tamen illius institutor immediatus in ratione sacramenti (Salmant., *De pœnit.*, disp. 4, dub. 4, n. 147). C'est donc uniquement la sacramentalité du Mariage, sa signification et son efficacité sacramentelles qui viennent de Jésus-Christ. Mais cette sacramentalité ne se limite point à l'acte extérieur et transitoire, par lequel on contracte mariage : elle s'étend au lien permanent et intérieur qui résulte de cet acte et qui constitue essentiellement le Mariage. Acte extérieur et lien permanent ont été, l'un et l'autre, élevés par Jésus-Christ à l'ordre surnaturel. Le Sauveur n'a pas seulement fait de l'acte visible du contrat un rite saint et sanctifiant ; il a conféré au lien invisible un sens symbolique plus élevé et en même temps — par une sorte d'analogie avec le caractère imprimé par d'autres sacrements — une certaine influence sur la collation ou l'acquisition des grâces sacramentelles (1). A ce point de vue, il y a une grande analogie entre le Mariage et l'Ordre : dans le Mariage, en effet, le lien indissoluble a la même importance que le caractère inamissible dans l'Ordre.

4. — Depuis le commencement du XIIe siècle, au moins, la sacramentalité du Mariage est universellement admise et nettement proclamée comme un dogme (2). Dans l'énumération ordinaire des sacrements, le Mariage n'est, dès lors, jamais omis ; et cela est vrai non seulement pour l'Occident, mais encore pour l'Église

---

(1) *Sacramentum tantum* est expressio externa consensus interni. — *Res tantum* gemina invenitur in matrimonio, una producta et significata, sc. gratia sacramentalis, altera non producta, sed significata, sc. unio Christi et ecclesiæ. — *Res et sacramentum simul* est conjunctio seu vinculum, quod producitur per consensum conjugum, quia ipsum est simul signatum et signum, nam conjunctio significatur per consensum et simul, quatenus exprimitur per illum, significat sive gratiam sacramentalem conjugibus collatam sive unionem Christi et ecclesiæ (Rosset, I, n. 50).

(2) Durand († 1334) est souvent, mais à tort, cité comme une exception, c'est-à-dire comme un adversaire de la doctrine commune. Tenendum est absolute, quod matrimonium est sacramentum, quum hoc determinet ecclesia (IV, dist. 26, q. 3. — Cfr. Simonnet, tr. 18, disp. 1, a. 4).

Orientale. *Matrimonium seu maritalis conjunctio inter legitimas personas individuam vitæ consuetudinem retinens a Christo ad dignitatem sacramenti elevatum est, prout Scripturæ innuunt, et occidentalis et orientalis ecclesiæ consensus uberrime testatur* (Coll. Lac., v, 324. — Denzinger-Stahl, n. 339. 388. 590). Or, une vérité proclamée comme un dogme au xiie siècle, doit, d'après les principes catholiques, avoir été connue de l'Église dans les siècles précédents et enseignée plus ou moins expressément. Cette remarque s'applique d'autant mieux ici qu'il s'agit d'un point de doctrine éminemment pratique et qui concerne la vie quotidienne des chrétiens. La nature spéciale de notre sacrement, qui, surtout sous le rapport du signe rituel extérieur, diffère sensiblement des autres, devait faire — et cela s'explique sans peine — que, durant les dix premiers siècles, où les caractères essentiels des sacrements proprement dits n'étaient pas encore complètement développés (1), l'efficacité du contrat conjugal au point de vue de la grâce n'est point attestée avec toute la clarté désirable. Puis donc que l'efficacité sacramentelle du Mariage chrétien n'est exprimée clairement et directement ni chez les Pères ni dans l'Écriture, la démonstration théologique de l'existence de ce sacrement ne peut se faire que par voie de conclusions et en recourant à d'autres vérités incontestables. La manière dont l'Écriture et les Pères nous parlent de la sainteté du Mariage, du rang qu'il tient dans le royaume de Jésus-Christ, du but qu'il y remplit, ne peut suffisamment s'expliquer qu'en admettant qu'on lui reconnaît la dignité et l'efficacité d'un sacrement.

5. — On peut ramener à quelques points la démonstration patristique.

a) Si le Sauveur a honoré de sa présence et de celle de sa Mère les noces de Cana, s'il y a accompli son premier miracle, c'est pour conférer une sanctification et des grâces spéciales au Mariage institué par Dieu (2). *Quod Dominus invitatus venit ad*

---

(1) Au xiiie siècle encore, certains auteurs pensaient que le Mariage est un sacrement, mais un sacrement qui ne confère point la grâce. *Voluerunt aliqui dicere, quod hoc sacramentum nullam dat gratiam* (S. Bonav., iv, dist. 26, a. 2, q. 2). — Alii dicunt, quod matrimonium, in quantum in fide Christi contrahitur, habet ut conferat gratiam adjuvantem ad illa operanda, quæ in matrimonio requiruntur, et hoc *probabilius est* (*Suppl.*, q. 42, a. 3).

(2) Nuptiarum corporalium sanctitati attestatur, quod Deus eas auctoritate propria in *paradiso* instituit (Genes., 2, 24) et easdem in *terra* sua præsentia consecravit et miraculorum suorum initiis insignivit (S. Bonav., *in Joann.*, c. 2, coll. 8).

nuptias, confirmare voluit, quod ipse fecit nuptias. Qui bene eruditi sunt in fide catholica, noverunt quod Deus fecerit nuptias, et sicut conjunctio a Deo, ita divortium a diabolo sit. Ac per hoc ergo Dominus invitatus venit ad nuptias, ut conjugalis castitas firmaretur et ostenderetur sacramentum nuptiarum (S. Aug., *in Joann.*, tr. 9, n. 2). — *Vadit ad nuptias Filius Dei, ut, quas dudum potestate constituit, tunc præsentiæ suæ benedictione sanctificet* (Maxim. Taurin., *hom.* 23, n. 7). « La virginité, c'est la vie des anges ; nous ne parlons pas ainsi pour déprécier le Mariage ; loin de nous cette pensée, puisque nous savons que le Seigneur a béni le Mariage par sa présence aux noces de Cana » (Joann. Damasc., *De fide orthod.*, iv, 24).

b) Le Mariage sanctifié par Jésus-Christ (*sanctificatum a Christo conjugium* — S. Ambr., *ep.* 42, n. 3) a toujours été tenu pour une chose sainte dont la garde revient à l'Église. Le Mariage ne pouvait être contracté sans la bénédiction du prêtre. Les plus anciens Rituels de l'Occident et de l'Orient montrent que, de tous temps et chez tous les peuples, l'Église a entouré de nombreuses prières la bénédiction du Mariage (comme l'administration des autres sacrements) et que ces prières ont pour but d'attirer sur les conjoints l'abondance des grâces sacramentelles. Dans ces livres liturgiques nous voyons très nettement l'idée que les anciens chrétiens se faisaient du Mariage. *Quum ipsum conjugium velamine sacerdotali et benedictione sanctificari oporteat, quomodo potest conjugium dici, ubi non est fidei concordia ?* (S. Ambr. *ep.* 19, n. 7). Ce voile étendu sur les époux était le symbole de l'entrée dans l'état du Mariage. « Se souvenant de sa mission, l'évêque incline la tête des deux époux sous le joug pacifique du Mariage (*sub pace jugali*) et, de sa droite, il voile (*velat*) ceux qu'il sanctifie par la prière » (*sanctificat* — S. Paulin. Nolan., *poema* 25, v. 226-227). Les trois rites usités en pareille circonstance — le voile, la bénédiction avec la main, la prière — s'expriment souvent par le seul mot *benedictio*. — Saint Basile nomme le Mariage « un lien de la nature, un joug imposé par la bénédiction » (de l'Église — *in Hexaem.*, hom. 7, n. 5). — « Les fidèles doivent appeler les prêtres et nouer le lien du Mariage par des prières et des bénédictions, afin que l'amour de l'époux s'accroisse, que la chasteté de l'épouse grandisse et que toutes choses tendent à ce but, que les œuvres vertueuses entrent dans cette demeure, que les embûches du démon en soient écartées et que les époux eux-mêmes, unis par l'aide du Seigneur, vivent dans la joie » (Chrysost., *in Genes.*, hom. 48, n. 6. — Cfr l'*actio nuptialis* dans le Gelasianum, l. 3, n. 23 et la *benedictio nuptiarum* dans le Gregorianum). Tertullien exalte la

sainteté du Mariage chrétien. *Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem ejus matrimonii, quod ecclesia conciliat et confirmat oblatio et obsignat benedictio, angeli renuntiant, Pater rato habet?* (Tertull., *Ad uxor.*, l. 2, c. 9). — « A propos du Mariage (*de conjugali velatione*) vous m'avez demandé si un autre homme pouvait épouser une jeune fille déjà fiancée ailleurs. Nous l'interdisons, parce que violer la bénédiction que le prêtre a donnée à une fiancée, c'est, aux yeux des fidèles, une sorte de sacrilège » (*cujusdam sacrilegii instar* — Siricius, *ep. ad Himer. Tarrac.*, n. 4) (1).

c) Des grâces multiples sont attachées au Mariage. *Matrimonium habet jam ex parte* divinæ gratiæ *patrocinium* (Tertull., *Ad uxor.*, l. 2, c. 7). Innocent I (401-417) exige que le mariage qu'un homme avait, du vivant de sa femme devenue captive, contracté avec une autre femme, soit dissous parce que, suivant la foi catholique, le seul Mariage valide est l'union contractée la première fois et fondée sur la grâce. *Statuimus fide catholica suffragante, illud esse conjugium, quod erat primitus* gratia divina *fundatum conventumque secundæ mulieris, priore superstite, nullo pacto posse esse legitimum* (*Ad Probum.*, *ep.* 36). — *Discite, qui ad gratiam baptismalis tenditis velut quidam fidei candidati, continentiæ disciplinam sobriam. Nulli licet scire mulierem præter uxorem... Cognoscimus velut præsulem custodemque conjugii esse Deum, qui non patiatur alienum torum pollui, et si quis fecerit, peccare eum in Deum, cujus legem violet, gratiam solvat. Et ideo quia in Deum peccat*, sacramenti cœlestis *amittit consortium* (S. Ambr., *De Abrah.*, l. 1, c. 7. n. 59).

d) Saint Augustin examine en détail une série de questions qui se rapportent au Mariage. Il y affirme, plus que d'autres Pères, la sacramentalité du Mariage chrétien. Il rappelle avec insistance quelle grande différence existe entre le Mariage en dehors du christianisme et le Mariage parmi les fidèles. Le privilège caractéristique du lien conjugal « chez le peuple de Dieu » ou dans « la cité de notre Dieu », c'est, répète-t-il souvent, la « sainteté du sacrement » ; et, de la dignité sacramentelle du Mariage, il conclut à l'indissolubilité. Que le saint Docteur prenne, ici, le mot « sacrement » au sens rigoureux de l'expression et qu'il veuille qu'on l'entende ainsi, cela ressort suffisamment de son exposition elle-même. En effet, il compare le lien conjugal au caractère du Baptême et à celui de l'Ordre au point de vue de la sacramentalité, c'est-à-dire de la sainteté, de l'inamissibilité, de la permanence. De même que le carac-

---

(1) Cfr. Vasquez, *De matrim.*, disp. 2, c. 4.

tère imprimé par le Baptême et par l'Ordination est sacramentel, c'est-à-dire inamissible, de même le lien conjugal résultant de l'alliance matrimoniale (*res sacramenti, quiddam conjugale*) est sacramentel, c'est-à-dire indissoluble. Ce lien sacramentel est, précisément comme le caractère sacramentel, *res et simul sacramentum* ; en d'autres termes, d'une part il est signifié et produit par un rite sacramentel sensible, d'autre part et en même temps il signifie et il cause la grâce sacramentelle d'état (*significat et exigitive causat*). Si donc saint Augustin n'a pas nommé expressément l'efficacité de notre sacrement sous le rapport de la grâce, cette efficacité n'en est pas moins implicitement affirmée dans les principes que le saint Docteur invoque et cette conclusion s'impose (1). *Quoniam non tantum fecunditas, cujus fructus in prole est, nec tantum pudicitia, cujus vinculum est fides, verum etiam* quoddam sacramentum nuptiarum *commendatur* fidelibus *conjugatis* (EPHES., 5, 25), *hujus procul dubio* sacramenti res est, *ut mas et femina connubio copulati, quamdiu vivunt*, inseparabiliter perseverent. *Hoc enim custoditur in Christo et ecclesia, ut vivens cum vivente in æternum nullo divortio separetur. Cujus* sacramenti *tanta observatio est* in civitate Dei nostri, *in monte sancto ejus*, *h. e.* in ecclesia Christi, *quibusque fidelibus conjugatis, qui sine dubio membra sunt Christi, ut cum filiorum procreandorum causa vel nubant feminæ vel ducantur uxores, nec sterilem conjugem fas sit relinquere, ut alia fecunda ducatur... Ita* manet *inter viventes* quiddam conjugale, *quod nec separatio nec cum altero copulatio possit auferre. Manet autem ad noxam criminis, non ad vinculum fœderis, sicut apostatæ anima velut de conjugio Christi recedens, etiam fide perdita, sacramentum fidei non amittit, quod lavacro regenerationis accepit* (*De nupt. et concup.*, l. 1, c. 10, n. 11). *Bonum nuptiarum per omnes gentes atque omnes homines in causa generandi est et in fide castitatis : quod autem ad* populum Dei *pertinet*, etiam in sanctitate sacramenti, *per quam nefas est etiam repudio discedentem alteri nubere, dum vir ejus vivit, nec ea re non subsequente, propter quam nuptiæ fiunt, solvitur vinculum nuptiale nisi conjugis morte. Quemadmodum si fiat* ordinatio cleri *ad plebem congregandam, etiamsi plebis congregatio*

---

(1) VASQUEZ conteste la valeur probante de tous les textes de saint Augustin. Postquam singula loca Augustini perlegi et attente consideravi anno Domini 1588, manifeste deprehendi, ipsum non loqui de sacramento proprie, sc. quatenus est signum gratiae sanctificantis recipientes, sed de sacramento latiori significatione, prout est signum unionis Christi cum ecclesia (*De matrim.*, disp. 2, c. 5, n. 30). Voir, au contraire, SCHANZ, *Sacramentenlehre*, pp. 729-732.

non subsequatur, manet tamen in illis ordinatis sacramentum ordinationis, *et si aliqua culpa quisquam ab officio removeatur*, sacramento Domini semel imposito non carebit, *quamvis ad judicium permanente... Hæc omnia bona sunt, propter quæ nuptiæ bonæ sunt : proles, fides, sacramentum* (*De bono conjug.*, c. 23, n. 32).

Les expressions plus générales ou moins précises dont les Pères se servent en parlant de la sainteté du Mariage, peuvent et doivent donc, au fond et quant au sens, s'entendre d'une véritable sacramentalité. Les Apôtres qui « annonçaient » aux fidèles « toutes les volontés de Dieu » (Act., xx, 20, 27), c'est-à-dire tout ce qu'il leur était utile de savoir, ont certainement enseigné la sacramentalité du Mariage. Incontestablement, cette vérité a toujours et partout fait partie de la tradition de l'Église. Les chrétiens ne pouvaient être laissés dans l'ignorance relativement à un sacrement qu'ils recevaient et qu'ils ne pouvaient recevoir que dans des dispositions convenables, c'est-à-dire en état de grâce (1).

L'origine apostolique et par conséquent divine de la doctrine catholique sur la dignité sacramentelle du Mariage chrétien est enfin attestée par ce fait, que les sectes schismatiques et hérétiques de l'Orient, depuis le Ve siècle, sont entièrement d'accord avec nous sur ce point.

6. — Quant à la preuve par l'Écriture, le principal argument est tiré de l'Épître aux Éphésiens (v,22-33). Mais s'il s'agit de la valeur probante de ce texte (2), de la manière d'en tirer une démonstration (3), les théologiens diffèrent sensiblement d'opinion.

---

(1) Quæ sunt bona conjugii ? Tria, sc. fides, sacramentum et proles. Sacramentum est, quoniam est sacræ rei signum... Si in sanctitate et munditia nuptias celebratis, Deus procul dubio præsens erit... Accessuri igitur sponsus et sponsa ad sacramentum nuptiarum debent de præteritis pœnitere excessibus et peccata sua confiteri (Radulphus Ardens, p. 1, homil. 21).

(2) Vasquez nie que ce texte puisse fournir une preuve ; il attaque les démonstrations tentées par les théologiens qui l'ont précédé. Cfr. *De matrim.*, disp. 2, c. 6. — Quum hujus doctrinæ non possit ex Scripturis haberi probatio, saltem aperta et evidens, ac nihilominus ea doctrina certa sit et catholica, consequens est, articulum hunc, matrimonii sacramento gratiam conferri, unum esse ex traditionibus ecclesiæ non scriptis, et ad verbum Dei non scriptum sed traditum pertinere (Estius, iv, dist. 26, § 7).

(3) Verba apostoli (5, 32) significant, matrimonium fidelium esse signum conjunctionis Christi cum ecclesia per gratiam sanctificantem ac ipsius proinde gratiæ sanctificantis a Christo institutum. At signum gratiæ a Christo permanenter institutum est signum efficax ideoque gratiæ, quam significat, collativum, et consequenter est sacramentum (Antoine, *De matrim.*, q. 1).

Sans doute, ici, l'Apôtre n'enseigne pas directement la sacramentalité du Mariage, mais ses instructions supposent nécessairement cette doctrine pour qu'il exige des deux époux ce qu'il leur demande. Par conséquent, si le texte de l'Écriture, par lui-même, sans recours à d'autres vérités certaines, ne constitue pas une preuve absolument convaincante, il n'en est pas moins d'une extrême importance. L'argument de l'Apôtre renferme une notion si sublime du Mariage que ses paroles ont été comme le germe fécond d'où le dogme de l'Église s'est développé dans toute sa plénitude. D'après le concile de Trente, saint Paul insinue du moins (*innuit*) et il nous permet de conclure que le Mariage chrétien est un signe efficace de la grâce, c'est-à-dire un signe vraiment sacramentel.

L'Apôtre enseigne aux époux leurs devoirs d'état et il rappelle leurs obligations spéciales : il suppose ainsi que des grâces spéciales, des grâces d'état sont ménagées aux époux. Pour établir son enseignement et pour l'éclairer, il insiste sur ce fait, que chez les chrétiens, en vertu de la disposition établie par Dieu, l'union conjugale figure excellemment et doit représenter aussi parfaitement que possible l'union de Jésus-Christ, l'Époux céleste, avec l'Église, sa fiancée sans tache.

Ce que Jésus-Christ est à l'Église, le mari l'est pour sa femme — il est le chef (*caput*, κεφαλή). Il existe ainsi tout d'abord un rapport permanent de supériorité et de subordination. Comme l'Église est soumise à Jésus-Christ (ὑποτάσσεται, *subjecta est*), les femmes doivent aussi être soumises en tout à leurs maris. L'autorité qui, dans la vie commune et dans la société du Mariage, doit décider en dernier ressort, cette autorité, d'après la volonté du Créateur, appartient à l'homme, « image et gloire de Dieu » (I Cor., 11, 7) ; la vocation spéciale de la femme est donc d'être l'aide (1) de l'homme et de lui obéir dans toutes les choses permises, qui concernent la vie de la famille (2). — Mais il

---

(1) Quia non ancilla vel domina datur, sed conjux, ideo nec de *summo* nec de *imo* a principio formata est mulier, sed de *latere* viri ob conjugalem societatem. Si de summo fieret, ut de capite, videretur ad dominationem creata ; si vero de imo, ut de pedibus, videretur ad servitutem subjicienda ; sed quia nec in dominam nec in ancillam assumitur, facta est de medio, i. e. de latere, quia ad conjugalem societatem assumitur (Petr. Lomb., iv, dist. 28, c. 4).

(2) Auctoritatem ab amore vir non separet nec amorem ab auctoritate, sicut in Christo auctoritas et amor in ecclesiam sunt inseparabiles. Quo autem major est viri in conjugem auctoritas, utpote auctoritatis Christ in ecclesiam emanatio et participatio, eo sanctius illa utatur : ipsa nunquam abutatur (Bern. a Piconio, *in ep. ad Ephes.*, 5, 33).

existe encore un autre rapport : l'union la plus parfaite, une indissoluble communauté de vie. De même que le chef et le corps forment naturellement un seul tout ; de même, dans l'ordre surnaturel, Jésus-Christ est aussi étroitement uni à l'Église, et l'époux chrétien est aussi étroitement uni à l'épouse chrétienne. *In conjugio una caro et unus spiritus est* (S. Ambr., *De Abrah*, l. 1. c. 9, n. 84).

Le rapport entre Jésus-Christ et l'Église est donc l'idéal proposé au Mariage chrétien. Ce modèle sublime, les époux doivent l'avoir sans cesse sous les yeux et l'imiter autant que possible. Tout spécialement, « le mari doit aimer sa femme comme lui-même (1), et la femme doit respecter son mari » (5, 33), c'est-à-dire, lui rendre, dans la tendresse et dans la soumission, obéissance et amour, comme le demande le rapport de soumission qui l'unit à l'homme. L'amour dévoué de l'époux pour l'épouse, et l'amour respectueux de l'épouse pour l'époux (2), dont l'Apôtre fait le principe de la signification mystérieuse du lien conjugal, est incontestablement un amour surnaturel et persévérant, puisqu'il doit imiter l'amour dont Jésus-Christ aime l'Église et la charité qui unit l'Église à Jésus-Christ dans une inébranlable fidélité. Or, la pratique constante de ce pur et saint amour durant la vie entière dans l'état du Mariage suppose évidemment que les grâces nécessaires à cette fin sont elles-mêmes attachées d'une manière permanente à l'union conjugale, et qu'elles permettent aux époux de remplir constamment leurs obligations de façon à plaire à Dieu. Pour que l'union conjugale soit la fidèle image des fiançailles mystiques de Jésus-Christ et de l'Église, il faut que cette union de l'homme et de la femme soit ainsi transformée surnaturellement. Cette union sanctifiée par la grâce et devenue elle-même un principe de grâce est, en vertu d'une disposition établie par Dieu, signifiée par l'acte extérieur du contrat matrimonial. Dès lors, le Mariage contracté entre des membres du corps mystique de Jésus-Christ est un signe sensible de la grâce que Jésus-Christ a attachée à l'état conjugal. Nous avons donc, ici, un double signe d'une double union enrichie de la grâce — le contrat extérieur et sensible, le lien conjugal que ce contrat seul permet de connaître. Or, l'écono-

(1) In verbis apostoli non est intelligendum, quod homo debeat diligere uxorem suam æqualiter sibi ipsi, sed quia dilectio, quam aliquis habet ad seipsum, est ratio dilectionis, quam habet ad uxorem sibi conjunctam (S. Thom., 2, 2, q. 26, a. 11, ad 2).

(2) Conjugatorum munera reducuntur ad amorem : in viro sit tener, purus, vigilans et laboriosus, in uxore humilis, obediens, reverentialis (Bern. a Piconio, *in ep. ad Ephes.*, 5, 33).

mie du salut propre au Testament nouveau a cet avantage que les signes de la grâce institués par Dieu ou par Jésus-Christ produisent aussi cette grâce par une vertu objective, qui leur est inhérente (*ex opere* operato). Nous sommes ainsi autorisés à conclure que le contrat rituel du mariage n'est pas seulement le signe, mais la cause instrumentale de la grâce que Dieu destine et confère aux époux pour qu'ils remplissent d'une manière méritoire leurs devoirs d'état — en d'autres termes, que contracter Mariage entre fidèles est à proprement parler un acte sacramentel. Cette signification et cette efficacité vraiment sacramentelles n'appartiennent pas exclusivement au contrat extérieur et sensible (*sacramentum tantum*) ; elles appartiennent encore, quoique d'une façon un peu différente, au lien invisible et permanent, résultant de ce contrat (*res et simul sacramentum*). Ainsi, le Mariage chrétien, non seulement *in fieri* mais encore *in facto esse*, a l'efficacité de produire la grâce — ce qui est le propre des sacrements du Testament nouveau.

A ces enseignements sur les devoirs réciproques du mari et de la femme, l'Apôtre joint ces mots : *Sacramentum hoc* (τὸ μυστήριον τοῦτο) *magnum est : ego autem dico in Christo* (εἰς Χριστὸν) *et in ecclesia* (εἰς τὴν ἐκκλησίαν). « Ce sacrement est grand, dis-je, en Jésus-Christ et en l'Église » (EPHES., 5, 32). D'ordinaire, on cite tout d'abord ces mots comme une démonstration ; mais ils ont plus d'une signification. Il est évident qu'ils se rapportent à ce qui précède immédiatement et qu'ils doivent servir à l'expliquer. L'Apôtre décrit l'unité qui existe entre Jésus-Christ et l'Église — il le fait en empruntant les paroles mêmes d'Adam (GENES., II, 23-24) dont le sens littéral caractérise l'étroite union du lien conjugal : Jésus-Christ nourrit l'Église, il la protège, il l'entretient comme sa propre chair, « parce que nous sommes les membres de son corps, formés de sa chair et de ses os : c'est pour cela (*propter hoc*, ἀντὶ τούτου) que l'homme abandonne son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et de deux qu'ils étaient ils deviennent une même chair » (*in carne una*, εἰς σάρκα μίαν — v, 30 et 31). Le premier verset, où Adam exprime la création de la femme tirée de sa propre substance (1), l'A-

---

(1) Decuit primam mulierem ex viro formari : 1. nam homo est Dei imago ; sicut ergo omnia sunt ex Deo, sic decuit totum genus hominum ex uno homine sumi ; 2. ut per hoc vir magis amaret uxorem, et uxor inseparabilius adhæreret viro tanquam suo principio ; 3. quia in cura domestica vir caput est mulieris ; 4. propter mysterium, sc. ut significaretur, quod ecclesia a Christo procedit. Hæc autem formatio feminæ non fuit per naturalem generationem unde nec Eva dicitur filia Adæ), sed erat supernaturalis (DION. CARTUS., *Summa fidei orthod.*, art. 128, n. 2).

pôtre l'emploie au sens typique pour désigner que l'Église est sortie du côté du Sauveur dormant le sommeil de la mort. Ainsi est signifiée l'unité physique qui existe entre les époux, par le lien conjugal, et dont l'Incarnation a été le principe en ce qui concerne Jésus-Christ et l'Église. De part et d'autre — dans le modèle comme dans l'image — cette unité physique est le fondement d'une unité mystique. En effet, l'unité physique doit trouver son complément et sa perfection dans une unité morale indissoluble, et dans la plus intime communauté de vie. Cette conclusion (*quamobrem* — GENES., 2, 24 ; *propter hoc* — EPHES., 5, 31) est exprimée dans l'autre verset. L'Apôtre ne prend donc pas ces mots seulement en leur sens littéral, original, pour signifier l'union conjugale, telle surtout qu'elle existe entre chrétiens ; il leur donne en même temps un sens plus élevé en les rapportant au lien mystique de charité et de grâce qui unit Jésus-Christ et l'Église — lien tellement noble qu'on ne peut en imaginer un plus sublime. Cela ressort du seul contexte ; on le voit plus clairement encore par l'explication que l'Apôtre ajoute. Il dit, en effet, que la chose exprimée par le sens littéral, — le Mariage chrétien dont il s'agit tout d'abord ici — « renferme un grand mystère » (μυστήριον μέγα, *sacramentum magnum*), en tant qu'il se rapporte à Jésus-Christ et à l'Église dont l'union féconde en grâces est désignée par le sens mystique ou typique des mêmes mots. Le « mystère » de l'union conjugale est en ceci, qu'en vertu d'une disposition établie par Dieu, elle est un signe sacré, inviolable des fiançailles de Jésus-Christ et de l'Église, de cette union qui a son principe dans la grâce et dans la charité. Quant à la « grandeur » de ce « signe sacramentel », elle lui vient tout d'abord de la chose signifiée que l'Apôtre appelle ailleurs « le grand mystère de piété», (*magnum pietatis sacramentum*, μέγα τῆς εὐσεβείας μυστήριον — I TIM., III, 16) ; elle lui vient ensuite de la manière parfaite dont il signifie — perfection qui est propre aux sacrements de la loi nouvelle. En effet, en tant que le lien surnaturel du Mariage chrétien signifie en même temps la grâce par laquelle, dans une incommensurable charité, Jésus-Christ confère sans cesse à l'Église, son Épouse, une pureté et une beauté sans tache (1), cette manière de signifier

---

(1) Hodie cœlesti sponso juncta est ecclesia, quoniam in Jordane lavit Christus ejus crimina (*Antiph. in Epiphan. Domini*). — Quoniam concupivit rex speciem tuam : quam speciem nisi quam ipse fecit ?... Deus tuus rex tuus est. Rex tuus et ipse est sponsus tuus. Regi nubis Deo, ab illo dotata, ab illo decorata, ab illo redempta, ab illo sanata. Quidquid habes unde illi placeas, ab illo habes (S. AUG., *in Ps.* 44, n. 26). — Nescis quod

doit être regardée comme pratiquement efficace. Ce lien sacré et, par conséquent, indissoluble, donne aux époux chrétiens, qui sont déjà les membres du corps mystique de Jésus-Christ, un droit permanent à des grâces spéciales sans lesquelles ils ne pourraient convenablement imiter la merveilleuse union de Jésus-Christ et de l'Église ni remplir leur haute mission. *In viro qui præest et in muliere quæ paret, quum imaginem uterque referant alter Christi, altera ecclesiæ, divina caritas esto perpetua moderatrix officii* (Leo XIII, *Arcanum divinæ sapientiæ*). Nous avons donc, dans le Mariage chrétien, une image profonde, parce qu'elle est surnaturelle, de l'ineffable communion de vie et d'amour entre Jésus-Christ et son Église. Le Mariage entre baptisés symbolise cette union non plus seulement par ses propriétés naturelles d'unité et d'indissolubilité, mais encore par la grâce et par la sainteté du sacrement. C'est ce que l'on peut conclure de la manière dont l'Apôtre développe l'analogie qui existe entre le type divin et l'image humaine. *Hisce igitur causis matrimonium exstitit sacramentum magnum* (Ephes., v, 22), *honorabile in omnibus* (Hebr., xiii, 4), *pium, castum, rerum altissimarum imagine et significatione verendum* (Leo XIII, *l. c.*).

7. — Il y a plus d'un motif de conclure *a priori* que Jésus-Christ, qui est venu pour « restaurer la nature humaine » et donner « sa perfection à la loi mosaïque », a élévé à l'ordre de la grâce et enrichi de l'efficacité sacrementelle une institution aussi importante que le Mariage pour l'Église et l'État comme pour la famille et les individus. La faute originelle avait, dans le monde entier, causé les plus grands désordres, précisément en cet ordre de choses où la concupiscence exerce trop facilement son redoutable empire (1). « Mais où il y a une abondance de péché, il y a eu une surabondance de grâce » par Jésus-Christ, notre Seigneur (Rom., v, 20-21). *Contra concupiscentiam venereorum oportuit specialiter remedium adhiberi per* aliquod sacramentum : primo *quidem, quia per hujusmodi concupiscen-*

---

sicut excellentia sponsi hujus immensa est, sic et dignatio ejus prorsus infinita ? Numquid minor est caritas ejus aut pietas, quam majestas (Dion. Cartus., *in Cantica Cantic.*, c. I, a. I).

(1) Valde expediebat matrimonium a Christo institui et sublevari ad statum sacramenti et accipere vim conferendi conjugibus gratiam. Etenim matrimonium plurima secum onera fert, tum ex parte conjugum inter se, tum ad rectam ac piam educationem prolis, estque res tanti momenti et tantæ necessitatis ad conservationem et propagationem humani generis, ut plane convenientissimum fuerit, sicut Christus instituit tot alia sacramenta ob humanas indigentias, ita etiam instituere matrimonium, sc. tribuendo illi vim conferendi gratiam ad fortiter subeunda onera conjugii et alacriter educandos filios in via salutis (Aversa, q. I, sect. 3).

tiam non solum vitiatur persona, sed etiam natura ; — secundo *propter vehementiam ejus, quæ rationem absorbet* (S. Thom., 3, q. 65, a. 1, ad 5). Oui, il fallait un « grand » sacrement, une grâce puissante, non seulement pour ramener les relations de l'homme et de la femme à la pureté primitive, mais encore pour faire de ce lien humain une image parfaite du lien divin que Jésus-Christ a contracté avec l'Église, en sorte que Jésus-Christ, avec son amour et son autorité, se retrouvât dans chaque époux, comme l'Église avec sa fidélité et sa soumission dans chaque épouse, comme la vie sainte et féconde qui est celle du Sauveur dans son Église devait être le modèle de la vie conjugale (Cfr. Laurent, *Die zeitlichen Segnungen des Christenthums*, p. 48).

Les deux plaies dont le Mariage non-sacramentel a souffert presque toujours et partout sont la polygamie et le divorce. Ces plaies, Jésus-Christ, le « Sauveur (*salvator*, σωτήρ) de son corps mystique » (Ephes., v, 23), ne pouvait les guérir qu'en conférant au lien conjugal une grâce féconde et permanente, puisque l'unité et l'indissolubilité de la communauté conjugale exigent ou supposent des secours continuels et puissants qui sont le privilège des sacrements de l'Alliance nouvelle. La Loi nouvelle demande beaucoup aux époux chrétiens (Matth., xix, 10) ; mais le Seigneur sait compatir à l'humaine faiblesse et il proportionne nos devoirs à nos forces. Son joug est doux, parce qu'il ne blesse point : son fardeau est léger, parce qu'il n'accable point (Matth., xi, 30). Sans l'aide de la grâce sacramentelle, la communauté conjugale, la vie indissolublement « une » de l'homme et de la femme, serait un fardeau intolérable. Seules, les grâces multiples du sacrement permettent aux époux de remplir, fidèlement et toujours, leurs devoirs d'état — s'aimer surnaturellement, se sanctifier mutuellement. *Nec pauca nec levia sunt conjugum officia : ea tamen conjugibus bonis ob virtutem, quæ sacramento percipitur, non modo tolerabilia fiunt, verum etiam jucunda* (Leo XIII, *l. c.*).

La vocation spéciale des époux chrétiens n'est pas un moindre argument en faveur de la dignité et de l'efficacité sacramentelles du Mariage sous la Loi nouvelle. Les fidèles qui, en tant que membres du corps mystique dont l'Homme-Dieu est le Chef, s'unissent dans la vie conjugale, sont appelés, par devoir d'état, à un service spécial en vue de ce corps mystique lui-même : ils ont, en effet, la haute et sainte mission de préparer l'extension du corps mystique de Jésus-Christ et de coopérer à son développement par la sanctification de la famille. Or, une constante coopération à un but aussi surnaturel — que le « peuple de

Dieu croisse (*augeatur*) en nombre (*numero*) et en mérite » (*merito*), — exige évidemment une continuelle assistance de grâces réservées aux époux et aux parents chrétiens (1). « Dans le christianisme, la mission de la société conjugale est autrement noble qu'elle l'était avant la chute ; suivant le précepte divin, son but n'est plus seulement la propagation du genre humain : elle doit donner des enfants à l'Église et des concitoyens aux Saints, des enfants à Dieu (Ephes., ii, 19) — un peuple consacré au service et au culte du vrai Dieu et de Jésus-Christ, notre Sauveur » (Leo XIII, *l. c.*).

§ 26. — Rapport entre le contrat et le sacrement.

1. — Au point de vue légal et pratique, il importe extrêmement de se faire une juste idée du rapport qui existe entre le contrat conjugal et le sacrement du Mariage. Évidemment, Notre Seigneur Jésus-Christ a fixé lui-même, et pour toujours, ce rapport lorsqu'il a conféré au Mariage chrétien la dignité et l'efficacité sacramentelles. Or, d'après l'enseignement certain de l'Église, Jésus-Christ a établi ce rapport de telle sorte que, pour des fiancés chrétiens, il n'y a, entre le contrat conjugal et le sacrement du Mariage, aucune distinction réelle et que, dès lors, contrat et sacrement sont inséparables (2). C'est là, pour les membres du corps mystique du Sauveur, une loi sans excep-

---

(1) Præter officium instituendi liberos juxta regulas rationis, quod est commune omnibus gentibus, ad christianos conjuges pertinet, filios instituere in fide et religione et dare omnem operam, ut ecclesiæ catholicæ vera et viva membra efficiantur. Et hoc patet, tum quia ad hoc conjunguntur ecclesiæ filii, ut ecclesiam ipsam augeant et conservent, tum etiam, quia hoc requirit similitudo inter Christum et ecclesiam ex una parte, et viri ac feminæ conjunctio ex altera. Christus enim et ecclesia semper filios spirituales per baptismum gignunt, per eucharistiam nutriunt, per confirmationem roborant etc. Itaque obligantur conjuges christiani ex ipso conjugio ad officia *divina* : numquam autem committuntur a Deo officia, quæ naturam superant, nisi etiam simul gratia detur, per quam illa officia exerceantur ut oportet (Bellarm., l. I, c. 4).

(2) Hoc sacramentum nullum habet ritum specialem et distinctum a legitimo contractu matrimonii, quem Christus ad sacramentum evexit nihil aliud exigendo. Quare quod sufficit ad validum matrimonii fidelium contractum, sufficit quoque ad sacramentum. Unde matrimonii sacramentum differt ab aliis, in quibus Christus specialem ritum instituit (Antoine, *De sacram. matrim.*, q. 3).

tion, une loi immuable (1). Entre deux fidèles, le Mariage ne peut être qu'un sacrement. En vertu de sa toute-puissance divine, le Seigneur a constitué une identité réelle entre le contrat conjugal et le sacrement du Mariage : il a voulu qu'on ne pût les séparer : il a, ainsi, rendu impossible, entre chrétiens, un Mariage qui ne serait pas le sacrement. *Noluit Christus variare conditiones contractus matrimonialis, sed illum qualis erat elevare, ut* quoties *validus esset in ratione contractus, inter baptizatos haberet etiam rationem sacramenti* (LUGO, *De jure et justit.*, XXII, n. 392). On voit aisément que le sacrement ne peut exister sans contrat valide ; mais il faut affirmer aussi que tout contrat de mariage, valide selon les lois du royaume de Jésus-Christ, ne peut être qu'un sacrement en vertu de l'institution divine. De même que, seul, le Mariage chrétien est un sacrement, de même tout Mariage chrétien est un sacrement. *Sacramentum non est aliquid accessorium aut accidentale contractui matrimonii jam formato superadditum, quandoquidem illud ipsum effectum est a Christo Jesu sacramentum, quod Deus instituit ab initio,* legitimum *nempe* conjugium. *Proinde sequitur, sacramentum non esse separabile a contractu matrimonii inter fideles inito : quam sententiam Pius IX hisce verbis expressit ac confirmavit* : « *Nemo ex catholicis ignorat aut ignorare potest, matrimonium esse vere et proprie unum ex septem sacramentis a Christo Domino institutum ac* propterea *inter fideles matrimonium dari non posse, quin uno eodemque tempore sit sacramentum... ac proinde a conjugali fœdere sacramentum separari numquam posse* » (*Allocut.*, 27 sept. 1852). *In litteris ad regem Sardiniæ* (22 aug. 1851) *idem Pontifex asserere non dubitat tanquam* « doctrinam ecclesiæ catholicæ, *sacramentum non esse qualitatem accidentalem contractui superadditam, sed de ipsa matrimonii essentia esse* » (COLL. LAC., IV, 828).

2. — C'est à partir du XVI[e] siècle que des auteurs catholiques proposèrent certaines opinions en désaccord avec la doctrine de l'Église, telle que nous venons de l'exposer, relativement au rapport qui existe entre le contrat et le sacrement du Mariage. — Le dominicain Melchior Canus († 1560) émet cette opinion nouvelle, que le prêtre est ici le ministre du sacrement et que, dès lors, il ne peut y avoir Mariage sacramentel sans la bénédiction nuptiale donnée par le prêtre (2). Le consentement donné

---

(1) Christus Dominus elevavit ad rationem sacramenti non hunc vel illum contractum matrimonialem, sed quemlibet quomodolibet celebratum inter baptizatos, dummodo valide celebretur (ESPARZA, l. 10, q. 112).

(2) Cfr. *De locis theol.*, l. 8, c. 5. — Canus, dum pro sua opinione pugnat,

par les fiancés n'était, dans cette hypothèse, qu'une partie essentielle — la matière prochaine du sacrement, comme les actes du pénitent dans le sacrement de la Pénitence; la formule de bénédiction prononcée par le prêtre devait être regardée comme la forme essentielle qui transformait le contrat conjugal en sacrement. — Plus tard, nombre d'écrivains hostiles à l'Église (par exemple, Launoy, Paul Sarpi, Tabaraud, Nuyts) allèrent plus loin dans la voie de l'erreur : pour eux l'essence de notre sacrement était exclusivement dans la bénédiction formulée par le prêtre, en sorte que le contrat n'était même plus une partie constitutive du sacrement, mais simplement une condition nécessaire. Cette affirmation, que le sacrement consiste uniquement dans la bénédiction nuptiale (*ipsum sacramentum in una tantum nuptiali benedictione situm esse*) et que, dès lors, il ne fait que s'ajouter au contrat dont il est d'ailleurs séparable — cette affirmation a été expressément condamnée par Pie IX (*Syllab.*, prop. 66). — Auparavant, certains théologiens n'admettaient, il est vrai, aucune distinction réelle entre le contrat et le sacrement du Mariage (1), mais ils se trompaient en estimant qu'il est au pouvoir des fiancés chrétiens de contracter un Mariage sacramentel ou un Mariage non sacramentel. — Les régalistes imbus de gallicanisme, de jansénisme et de joséphisme, ont mis tout leur zèle à soutenir ces erreurs pour justifier la sécularisation du Mariage (Cfr. *Syllabus*, prop. 65-74, *errores de matrimonio christiano*; et SCHNEEMANN, *Die Irrthümer über die Ehe*, Freiburg, 1866).

---

iis argumentis imprudenter utitur, quibus hæretici ecclesiam vexare possent; siquidem affirmat, non omne matrimonium inter christianos legitime contractum esse sacramentum, sed illud solum, quod a ministro ecclesiastico sacris et solemnibus verbis celebratur. Quocirca verba, quibus conjuges mutuum consensum exprimunt, admittit ille formam esse *contractus* conjugii, sed non *sacramenti* conjugii, et personas contrahentes admittit esse ministros *contractus* conjugii, sed non *sacramenti* conjugii. At quia sententia communis et vera distinctionem istam omnino ignorat et nihil interesse statuit inter contractum conjugii christiani ejusque materiam, formam et ministrum et sacramentum conjugii ejusque materiam, formam et ministrum, ita ut quod sufficit ad contractum istum celebrandum, idem sufficiat ad sacramentum celebrandum, inde fit ut, dum Canus totis suis viribus probare conatur matrimonium sine forma verborum a ministro ecclesiastico prolata celebratum non esse sacramentum, simul etiam probet, quantum in se est, nullum revera esse in ecclesia conjugii sacramentum (BELLARM., l. 1, c. 6).

(1) Licet Christus contractum matrimonialem elevaverit in sacramentum, potest tamen a fidelibus contrahi matrimonium, quod valeat in ratione contractus, quin simul sit sacramentum. Ita Vasquez, Rebellus, Sylvius aliique recentiores (HOLTZCLAU, c. 2, a. 3, n. 300).

3. — Pour répondre à ces erreurs pernicieuses, Léon XIII, à son tour, a proclamé la vérité catholique. « Que nul ne se laisse tromper par cette distinction si chère aux régalistes qui séparent du sacrement le contrat matrimonial (*contractam nuptialem a sacramento distinguunt*), dans l'intention d'abandonner à l'Église le Mariage en tant que sacrement pour le réserver en tant que contrat au pouvoir et au bon plaisir des princes temporels. Cette distinction (*distinctio*) ou plutôt cette disjonction (*distractio*) est inadmissible puisque, dans le Mariage chrétien, comme tous le savent, le contrat est indissolublement uni au sacrement (*contractus a sacramento non est dissociabilis*) et que, par conséquent, il ne peut y avoir contrat véritable et légitime (*contractus verus et legitimus*) sans qu'il y ait en même temps sacrement (*quin sit eo ipso sacramentum*). Car Jésus-Christ, notre Seigneur, a conféré au Mariage la dignité sacramentelle ; or, le Mariage n'est pas autre chose que le contrat lui-même, légitimement conclu (*matrimonium autem est ipse contractus si modo sit factus jure*). — En outre, si le Mariage est un sacrement, c'est parce qu'il est un signe sacré et efficace de la grâce (*sacrum signum et efficiens gratiam*) et une image de l'union mystique de Jésus-Christ avec l'Église (*imaginem referens mysticarum nuptiarum Christi cum ecclesia*). Or, l'image de ces mystérieuses fiançailles est précisément reproduite par le lien de l'intime union qui associe l'homme et la femme et qui n'est autre que le Mariage lui-même (*aliud nihil est nisi ipsum matrimonium*). Ainsi, il est manifeste que tout Mariage légitime entre chrétiens est en lui-même un sacrement (*omne inter christianos justum conjugium in se et per se esse sacramentum*), et que rien n'est plus erroné que l'opinion d'après laquelle le sacrement ne serait qu'un ornement surajouté ou une qualité extrinsèque, séparable du contrat » (*Encycl.* Arcanum). Donc le sacrement du Mariage, dans son essence même, n'est autre que le contrat légitime ou valide. Pour les chrétiens, le contrat et le sacrement sont, ici, une seule et même chose ; ils ne sont ni réellement distincts ni séparables ; en d'autres termes, pour les chrétiens il n'y a pas de Mariage valide qui ne soit en même temps sacramentel. Le sacrement n'est ni en totalité ni en partie une addition au contrat : il est uniquement ce contrat lui-même. Ici, Jésus-Christ n'a pas institué un rite nouveau, comme il l'a fait pour le sacrement de la Pénitence en donnant aux apôtres le pouvoir des clefs : il a simplement élevé à l'ordre surnaturel le Mariage qui existait déjà comme institution naturelle, et il en a fait un signe efficace de la grâce. « Le Mariage est un sacrement »: cette proposition doit donc s'entendre un peu différemment de cette

autre : « La Pénitence est un sacrement »; en effet, le « Mariage » est d'une manière adéquate le sacrement tout entier, tandis que « la Pénitence » ne désigne directement que la partie matérielle du sacrement, parce qu'aux actes du pénitent doit se joindre, comme partie formelle essentielle, l'acte du prêtre usant du pouvoir d'absoudre.

4. — Le Concile de Trente enseigne, sans aucune restriction, que « le Mariage est un sacrement » dans le christianisme, c'est-à-dire qu'entre chrétiens tout Mariage est sacramentel (Cfr. *Sess.* 24). Si, pour une raison quelconque, il n'y a pas sacrement, le contrat lui-même entre fiancés chrétiens est nul et de nulle valeur. Des chrétiens ne peuvent se marier que chrétiennement, c'est-à-dire sacramentellement. Il est évident que s'il en est ainsi, c'est uniquement en vertu d'une institution positive de Jésus-Christ. Indépendamment de toute volonté humaine, Jésus-Christ a établi que, seul, le Mariage sacramentel pût être validement contracté par deux membres de son corps mystique. Il a fait de la sacramentalité le caractère essentiel de tout Mariage chrétien, de tout Mariage contracté par des chrétiens. Ce qui dépend de la volonté des futurs époux, c'est donc simplement l'existence et non l'essence même du Mariage.

Pour résoudre certaines difficultés, il faut remarquer que la réception de notre sacrement ne requiert d'autre intention que celle que le contrat matrimonial demande pour être valide (1). Des chrétiens, qui veulent vraiment et réellement se marier, contractent un Mariage valide et, dès lors, un Mariage sacramentel, alors même que, peut-être, ils ignorent la sacramentalité du Mariage ou qu'ils voudraient la nier ou l'exclure. Mais celui qui, à aucun prix, ne veut recevoir le sacrement, ne peut, non plus, se marier validement. Ce que Dieu a indissolublement uni — le Mariage chrétien et le sacrement — la volonté de l'homme ne peut le séparer. Sur ce point, l'Eucharistie nous offre une analogie. Supposé que le prêtre veuille réellement consacrer et qu'il consacre validement, la double consécration a le caractère du sacrifice et les éléments consacrés sont un sacrement, indépendam-

---

(1) Baptizatus non potest *valide* matrimonium contrahere sine intentione illud *vere* contrahendi nec potest habere intentionem vere contrahendi matrimonium sine intentione faciendi rem a Christo evectam ad dignitatem sacramenti. Quare in baptizati intentione contrahendi matrimonium vi institutionis Christi est simul et indivisibiliter *implicita* saltem intentio faciendi sacramentum et id quod facit ecclesia... Unde baptizati, etiamsi non cogitent de sacramento, illud tamen implicite et virtualiter facere intendunt hoc ipso, quod volunt *vere* contrahere matrimonium (ANTOINE, *De matrim.*, q. 2).

ment de la volonté du prêtre ou même contre sa volonté. De part et d'autre, en effet, Jésus-Christ a élevé absolument à l'être sacramentel un acte extérieur — les éléments consacrés, le lien conjugal ; par conséquent, cet acte possède toujours et partout la sacramentalité. Mais si les paroles sont prononcées seulement extérieurement et matériellement, c'est-à-dire sans l'intention intérieure de consacrer et de se lier conjugalement, alors, de même qu'il n'y a ni Eucharistie ni Mariage, il n'y a aucun sacrement.

5. — Le contrat et le sacrement du Mariage sont inséparables : cette vérité demeure incontestable quand il s'agit de chrétiens baptisés — catholiques, schismastiques, hérétiques, peu importe. Par contre, les théologiens diffèrent d'opinion sur cette autre question : Le Mariage des non-chrétiens, qui se convertissent et reçoivent le Baptême, devient-il ensuite sacramentel au sens rigoureux du mot, et à quelles conditions ? Certains auteurs contestent que de tels Mariages puissent encore recevoir la signification et l'efficacité sacramentelles, parce que l'acte extérieur — le consentement exprimé — ne peut plus être posé (1) ; d'autres, au contraire, voient dans le renouvellement du consentement un moyen suffisant, mais nécessaire (2), pour rendre sacramentel le Mariage contracté avant le Baptême. L'opinion seule fondée en raison et seule admissible est celle qui soutient la sacramentalité de ces Mariages, sans autre condition que la réception du Baptême (3). Dès que le Baptême est reçu, nous avons, en effet, un Mariage entre chrétiens, un Mariage chré-

---

(1) Matrimonium contractum inter infideles numquam potest fieri verum sacramentum, etiamsi postea baptizentur (Coninck, disp. 24, dub. 2, n. 25).

(2) Matrimonium initum inter non baptizatos fieri sacramentum, quum postea baptizantur, est valde probabile, modo tunc coram parocho et testibus matrimonium ratificent. Sicut enim ista ratificatio est vera confirmatio prioris matrimonii, ita dici potest elevari a Christo ad esse sacramenti, sicut elevatum fuisset prius matrimonium, si fuissent baptizati (Platelius, *De matrim.*, n. 1084).

(3) Communis sententia theologorum est, matrimonium infidelium esse posse verum et legitimum, sed non ratum nec omnino insolubile, sed si ambo conjugati convertantur ad fidem et baptizentur, matrimonium eorum fieri ratum et omnino insolubile et proinde *sacramentum* (Bellarm., l. 1, c. 5). — Probabilior videtur sententia asserens, tale matrimonium *eo ipso* fieri sacramentum, quod conjuges baptizantur, ac proinde omne matrimonium inter christianos necessario esse sacramentum (Tanner, disp. 8, q. 2, dub. 3, n. 51). — S. Thomas matrimonium infidelium appellavit sacramentum *habitualiter*, quod maluit Catharinus sacramentum *potentialiter* vocare, quod sit quasi in proxima potentia, ut hoc ipso quod baptizentur conjuges *absque illo alio* sacramentum fiat (Vasquez, *De matrim.*, disp, 2, c. 10, n. 116).

tien, et, par conséquent, la sacramentalité ne peut en être séparée, puisqu'elle est le caractère essentiel de tout Mariage entre les membres du corps mystique de Jésus-Christ. Après le Baptême, ces époux doivent remplir tous les devoirs qui sont ceux des époux chrétiens ; leur vie, dans les liens du Mariage, doit être la reproduction vivante et l'image surnaturelle de l'union de Jésus-Christ avec l'Église. Cette conclusion ressort déjà des enseignements de l'Apôtre dans l'Épître aux Éphésiens (v, 22-33). Ces enseignements, sans doute, s'appliquaient aussi aux époux de la chrétienté que saint Paul se proposait d'instruire et qui avaient contracté Mariage avant de recevoir le Baptême. Nous pouvons donc, nous devons admettre que la paternelle Providence de Dieu avait attaché la grâce sacramentelle au Mariage de ces fidèles, grâce permanente. Or, le titre également permanent à cette grâce est dans le lien conjugal déjà contracté, qui, par le caractère baptismal reçu ensuite et incorporant les époux au corps mystique de Jésus-Christ, devient sacramentel, c'est-à-dire surnaturellement sanctifié et confirmé (1). La nature spéciale de notre sacrement explique que le lien conjugal peut devenir sacramentel sans que le Mariage ait été, d'abord, contracté sacramentellement. La sacramentalité du lien conjugal naît du caractère baptismal (*ex signaculo christianitatis*), que

---

(1) Non quidem novus contractus aut consensus post baptismum constituit inter conjuges conversos hoc matrimonii sacramentum, sed idem ille prior contractus et consensus legitimus in ratione conjugii sanctificatur per susceptionem baptismi et induit statum sacramenti. Nec refert quod ille contractus et consensus jam transiit et praeteriit : transiit enim physice, sed permanet suo modo moraliter ratione vinculi conjugalis et pro tota conjugum vita durat ac ligat. Quare sicut semper actu conservat hoc mutuum ligamen inter conjuges, ita poterit semel, adveniente nempe conditione baptismi, conferre gratiam. Et sicut etiam de facto matrimonium jam antea initum valet ad successive conferenda auxilia gratiæ pro opportunitate, ita in hoc casu valet cum baptismo ad conferendam suam partem gratiæ sanctificantis. Ad quod quidem nihil plus requiritur, quam Christum Dominum ita instituisse et promisisse, ut non solum iis, qui post baptismum inirent conjugium, daretur talis gratia, sed etiam iis, qui antea conjugati venirent postea ad baptismum, quod absque omni dubio facere potuit, et nullum inconveniens est, si dicatur ita fecisse. Nec etiam refert, quod id adimpleatur simul tempore et in eodem instanti cum baptismo : satis enim est, prius natura juxta divinam ordinationem perfici baptismum et per eum conferri gratiam baptismalem et imprimi characterem, ac subinde consequenter sanctificari conjugium et per illud conferri gratiam conjugalem. Et hoc *singulare* est in conjugio, ut antea initum sanctificari possit, alia vero sacramenta ex integro post baptismum conferri debeant, ubi sane ex peculiari ipsa ratione conjugii et ex ritu singulorum sacramentorum manifeste apparet ratio differentiæ (AVERSA, q. 1 sect. 6).

les contractants reçoivent ce caractère avant d'entrer dans le Mariage, ou qu'ils ne le reçoivent que dans la suite. Dans le cas qui nous occupe, il n'est plus possible de contracter de nouveau le Mariage, puisque le lien conjugal existe déjà et ne peut, dès lors, être constitué par le renouvellement du consentement. — Il n'est point nécessaire, ici, que la volonté de contracter exprimée lorsque le Mariage a été conclu, persévère encore : révoquer le consentement donné précédemment serait inutile et cela n'empêcherait nullement que, par la réception du Baptême, le Mariage soit élevé à la dignité sacramentelle. *Inter fideles matrimonium dari non potest, quin* uno eodemque tempore sit sacramentum (Pius IX, *Allocutio* Acerbissimum). On ne peut donc, comme font certains auteurs, comparer ce cas à la *sanatio matrimonii in radice*, puisque la *sanatio in radice* ne saurait avoir lieu si le consentement exprimé, lorsque le Mariage a été contracté, ne persévère point de part et d'autre. — L'Église se contente de recommander à ces époux nouvellement convertis de recevoir ensuite la *benedictio nuptialis* (Cfr. *Decr. S. Off.*, 31 aug. 1881).

Il en va autrement si des deux contractants (validement, avec une dispense papale) un seul est baptisé, ou qu'un seul des deux époux reçoive le baptême après le Mariage contracté (1). Ici, encore, certains auteurs — du moins pour le premier cas — admettent la sacramentalité du Mariage du côté de l'époux chrétien ; mais les arguments qu'ils apportent ne sont point solides. L'Église, du reste, a autorité sur ces Mariages ; et cela s'explique suffisamment, puisque le contractant chrétien et le conjoint qui a reçu le Baptême relèvent de la juridiction de l'Église relativement à un acte religieux et que le Mariage, au seul point de vue du droit naturel, est déjà un acte de

---

(1) Matrimonium ex suo conceptu est unum et prorsus idem respectu duorum et utrumque afficit indivisim. Fieri igitur non potest, ut data nullitate respectu alterutrius vel in ratione contractus vel in ratione sacramenti, subsistat nihilominus valor respectu alterius contrahentis vel in ratione contractus, quod omnes fatentur, vel in ratione sacramenti, quod omnes consequenter fateri tenentur, quia non est minor unitas et indivisio operis quoad conceptum sacramenti quam quoad conceptum contractus. Sicut igitur impossibile est, ut vir jungatur atque adjudicetur feminæ ex vi contractus matrimonialis, quin hæc vicissim illi ex vi ejusdem contractus jungatur atque adjudicetur, ita impossibile est, ut *sacramentaliter* altera pars colligetur ac copuletur alteri, quin et alter *sacramentaliter* colligetur ac copuletur priori. Cum igitur nullum detur vinculum sacramentale respectu personæ non baptizatæ, sacramentaliter aliquatenus ipsam afficiens, patet nullum itidem vinculum sacramentale existere respectu contrahentis baptizati, dum contrahit cum persona non baptizata. Necesse igitur est pro valore hujus sacramenti utrumque contrahentem esse baptizatum (Esparza, l. 10, q. 112).

ce genre. Nous admettons que le conjoint baptisé est, en luimême, apte à recevoir la grâce sacramentelle et que (dans le premier cas) le conjoint non baptisé peut coopérer à constituer le sacrement. Mais, il s'agit ici, tout d'abord, non pas de la collation de la grâce sacramentelle par le rite extérieur, mais de l'existence du « lien » sacramentel. En effet, ce lien est le résultat immédiat et, en même temps, infaillible de tout Mariage validement contracté et, en tant que *res et sacramentum simul*, il sert à communiquer la grâce du sacrement aux époux convenablement disposés. Or, le lien conjugal est une relation entre deux personnes de sexe différent, une relation de parfaite assimilation et parité (*relatio æquiparantiæ*) par rapport aux obligations réciproques ; ce lien doit donc, de part et d'autre, avoir la même solidité, ce qui ne serait point s'il restait simplement naturel, c'est-à-dire non-sacramentel, pour l'une des parties, en devenant surnaturel, c'est-à-dire sacramentel, pour l'autre conjoint. Si l'on considère non point la production de la grâce, mais seulement l'essence de notre sacrement, l'ancien axiome conserve toute sa valeur : *Matrimonium non claudicat* — le lien conjugal doit unir deux personnes et les obliger l'une et l'autre avec la même rigueur (1). Le contrat ou le lien indivisible entre l'homme et la femme est donc sacramentel pour les deux conjoints : sans quoi, il n'est sacramentel ni pour l'un ni pour l'autre (2) (Cfr. MASTRIUS, disp. 7, q. 1, a. 3, n. 35-40).

§ 27. — Ministres et sujets du sacrement de Mariage ; matière et forme.

1. — Quels sont les ministres et les sujets du sacrement de Mariage ? quelle est la matière de ce sacrement ? quelle en est la forme (3) ? Pour répondre à ces questions, rappelons-nous

---

(1) Quum matrimonium sit quædam relatio et non possit innasci relatio in uno extremorum sine hoc quod fiat in alio, ideo quidquid impedit matrimonium in uno, impedit ipsum in altero, quia non potest esse, quod aliqua sit vir non-uxoris vel quod aliqua sit uxor non habens virum, et ideo dicitur communiter, quod *matrimonium non claudicat* (*Suppl.*, q. 47, a. 4).

(2) VASQUEZ († 1604) remarque de son temps : Hanc sententiam omnes recentiores theologi in schola sine controversia sequuntur (*De matrim.*, disp. 2, c. 10. n. 113).

(3) Quia in hoc sacramento tantam connexionem habet assignatio ministri cum assignatione materiæ et formæ, ut sejungi non possit, ideo simul

cette vérité fondamentale : seul, le contrat constitue l'essence du sacrement de Mariage, contrat légitimement ou validement conclu par deux fiancés chrétiens. En développant les conclusions de cette vérité indiscutable on connaîtra tous les éléments indispensablement requis en vue de constituer le sacrement. En effet, ce qui suffit pour conclure validement le contrat conjugal selon les lois du royaume de Jésus-Christ, suffit également pour que le sacrement de Mariage existe.

2. — De la nature spéciale du sacrement de Mariage, il résulte que les contractants chrétiens sont non seulement les sujets, mais encore les ministres du sacrement (1) et que, par conséquent, leur ministère n'est pas à proprement parler l'administration ou « collation » (*collatio*), mais le simple « accomplissement » (*confectio*) du sacrement. En tant que, par l'expression de leur consentement, ils contractent le lien sacramentel du Mariage, ils appellent sur eux-mêmes les grâces d'état attachées à leur vocation nouvelle. On ne peut dire que les contractants se confèrent la grâce l'un à l'autre ; il faut dire qu'en constituant le lien sacramentel ils gagnent la grâce attachée à ce lien. Ils ne sont donc pas des ministres proprement dits : ils « font » le sacrement, ils sont les « médiateurs » de la grâce sacramentelle. *Hoc sacramentum consistit in ipso conjugum contractu a Christo elevato ad esse sacramentale.* Iidem *autem necessario sunt, qui contrahunt et ex contractu obligantur, quod non contingit in aliis sacramentis* (Platelius, *De matrim.*, n. 1099). C'est uniquement en vertu du consentement libre et exprimé extérieurement par les deux contractants que le contrat et le lien du Mariage existent. Le fiancé et la fiancée s'engagent réciproquement à la vie conjugale : contracter cette union, c'est en même temps accomplir et recevoir le sacrement de Mariage.

3. — Les contractants (*contrahentes*) sont les ministres (*ministri*) de notre sacrement : telle était, jusqu'au milieu du xvi[e] siècle, la doctrine incontestée de l'Église ; et, si l'on comprend

---

hæc una proponimus. Videndum est, num tota forma cum materia adhibeatur per eosdem, qui contrahunt matrimonium, et iidem ipsi sint ejus ministri, vel alia pars et alius minister interveniat (Aversa, q. 2, sect. 2).

(1) Hoc inter alia differt sacramentum matrimonii a reliquis sacramentis, quod minister ipsum perficiens adæquate sumptus non distinguitur realiter a subjecto recipiente effectum ejusdem sacramenti ipsumque sacramentum. Personæ matrimonialiter contrahentes habent rationem ministri perficientis sacramentum matrimonii simulque subjecti recipientis effectum ejus ipsumque sacramentum. Quia vero contractus matrimonii ex suo conceptu postulat, ut alter ex contrahentibus sit vir et altera femina, concluditur, ministrum et subjectum adæquatum hujus sacramenti esse virum et feminam (Esparza, l. 10, q. 112).

bien l'essence du sacrement de Mariage, cette doctrine n'a pas besoin d'une démonstration spéciale. Évidemment, il faut regarder comme ministre du sacrement, celui qui en est la cause efficiente (*causa efficiens*). Or, non seulement le Mariage naturel, mais encore le Mariage sacramentel, c'est-à-dire le lien sacramentel, existe par le consentement mutuel des contractants : donc il faut les regarder comme étant les ministres du sacrement de Mariage. *Causa efficiens matrimonii regulariter est mutuus consensus per verba de præsenti expressus* (DECR. PRO ARM.). Le consentement doit, en règle ordinaire (*regulariter*) être exprimé par la parole, et c'est par exception seulement que la parole peut être suppléée par d'autres signes.

S'écartant de l'enseignement unanime de la Scholastique du moyen âge (1), Melchior Canus soutint cette opinion nouvelle, que le prêtre est le ministre de notre sacrement et que, dès lors, sans la participation du prêtre, il ne peut y avoir Mariage sacramentel (*De loc. theol.*, l. 8, c. 5). Dans l'état actuel de la question, cette opinion est évidemment fausse et, par conséquent, absolument inadmissible. Si l'on examine avec soin les arguments exposés de part et d'autre dans cette controverse, il semble étrange qu'une opinion si peu fondée ait pu réunir tant de partisans que Benoit XIV la nomme « une opinion très probable » (*sententia valde probabilis*) : paroles, du reste, qui visent plutôt les autorités extrinsèques (*sententia tot doctorum suffragiis communita* — BENED. XIV, *De Syn. diœc.*, l. 8, c. 13, n. 4). Cette opinion méconnaît absolument l'institution de Jésus-Christ et la nature de notre sacrement. Jésus-Christ a fait du lien conjugal et du contrat constituant ce lien une chose sainte et sanctifiante, de telle sorte que la sainteté essentielle du Mariage ne lui est pas extrinsèque, qu'elle ne lui vient pas du

---

(1) M. Canus se réclame, mais à tort, de saint Thomas, de Guillaume de Paris († 1248) et de Pierre de Palude († 1342). Cfr. PERRONE, I, 50 sqq. — Hæc fuit universæ scholæ per 400 saltem annos unanimis sententia, quod Christus matrimonium antea a Deo institutum et quale institutum est ac fuit in lege naturæ ac mosaica, elevavit ad esse sacramenti nullo novo ritu instituto ; — quod tota essentia seu substantia sacramenti matrimonii reperiatur in consensu legitimo per verba de præsenti expresso a contrahentibus ; — quod sacerdotalis benedictio pertineat non ad confectionem, sed tantum ad solemnitatem sacramenti matrimonii ; — quod hoc sacramentum non dispensetur quantum sc. ad substantiam per ministros ecclesiæ, sed per ipsos contrahentes. Quare quum dubium esse non possit, quin episcopi et alii pastores communem totius scholæ sententiam secuti fuerint, vel oportet falsam esse sententiam Bani vel universam ecclesiam per 400 annos errasse circa essentiam sacramenti matrimonii et ejus institutionem (SIMONNET, tr. 18, disp. 2, a. unic. § 1. — Cfr. PLATELIUS, *De matrim.* n. 1089; ANTOINE, *De sacr. matrim.*, q. 4, § 1-3).

dehors — de la coopération de l'Église ou des prêtres. Si le Mariage se contracte à l'église, c'est pour que le contrat conjugal, en raison même de sa dignité sacramentelle, soit traité saintement et qu'on reconnaisse extérieurement le rapport intime qu'il a avec Jésus-Christ et avec l'Église (1). Le curé compétent ou le prêtre autorisé à cet effet agit, ici, non point comme ministre du sacrement, mais comme témoin officiel (*testis auctorizabilis*) du consentement donné, et comme ministre de la bénédiction donnée par l'Église. *Sacramentum matrimonii in facie ecclesiæ accipitur salubrius, in occulto vero accipitur vere, sed non salubriter, quia contra ecclesiasticam sanctionem* (S. BONAV., IV, dist. 28, q. 5). C'est seulement dans les contrées où le décret *Tametsi* du Concile de Trente est promulgué, que l'Église fait dépendre de l'assistance du prêtre compétent la validité du Mariage sacramentel, mais il suffit qu'il reçoive ou perçoive le consentement entre deux personnes et qu'il puisse l'attester. Cette présence d'un prêtre autorisé à cet effet n'est qu'une condition nécessaire pour qu'il y ait Mariage valide ou sacramentel. Mais ni Jésus-Christ ni l'Église n'ont lié la validité du contrat conjugal à une coopération positive du prêtre, à un acte quelconque qui soit, de la part du prêtre, une sanction. — Et même les Mariages qu'on nomme clandestins, c'est-à-dire les Mariages contractés sans la présence d'un prêtre (*clandestine*) d'après le droit en vigueur avant le Concile de Trente, ou les Mariages contractés (dans les pays où le Concile de Trente n'est pas promulgué) sans la présence du prêtre compétent et de deux témoins, ont été et sont regardés par l'Église comme de vrais Mariages, comme des Mariages sacramentels (*rata matrimonia* — Cfr. TRID., sess. 24, c. 1 *de reform. matrimonii*). Ces Mariages sont appelés *rata* (approuvés) et, dans le langage de l'Église, cela désigne l'indissolubilité qui n'appartient qu'au Mariage chrétien ou sacramentel (2). *Etsi matrimonium* verum *inter in-*

(1) In celebratione hujus sacramenti sicut in aliis quædam sunt pertinentia ad *substantiam* sacramenti, ut *consensus de præsenti, qui solus sufficit ad contrahendum matrimonium;* quædam vero pertinentia ad *decorem et solemnitatem sacramenti*, ut parentum traditio, sacerdotum benedictio et hujusmodi, sine quibus legitime fit conjugium quantum ad *virtutem*, non quantum ad *honestatem* sacramenti (PETRUS LOMB., IV, dist. 28, c. 2).

(2) Si quæratur, quare matrimonium infidelium non est *ratum*, dicendum, quod hoc est propter defectum *sacramenti fidei* et propter *statum*, quia in tali statu junctus est uxori, in quo potest vinciri *vinculo fortiori*, sc. suscipiendo sacramentum baptismi, et Christo alligari, a quo statu nemo potest prohibere, et ideo potest in casu istud vinculum infirmari. Habet tamen *ratitudinem*, ut illo statu in utroque manente non possit solvi (S. BONAV., IV., dist. 39, a. 1, q. 2).

fideles exsistat, non tamen est ratum, *inter fideles autem* verum *et* ratum *exsistit : quia sacramentum fidei* (le Baptême), *quod semel est admissum, nunquam amittitur, sed* ratum efficit conjugii sacramentum, *ut ipsum in conjugibus illo durante perduret* (INNOC. III, *De divort.*, c. 7. DENZINGER-STAHL, n. 351).

Le Concile de Trente fait remarquer que le curé, après avoir entendu le consentement des contractants (*viri et mulieris mutuo consensu intellecto*), doit dire : *Ego vos in matrimonium conjungo*, ou employer une autre formule suivant l'usage de telle ou telle province (*sess.* 24, cap. 1, *de reform. matrim.*) La liberté que l'Église laisse au prêtre suffit déjà pour prouver que les mots en question ne peuvent être regardés comme la forme essentielle de notre sacrement. Bien que prononcés seulement après que le consentement mutuel des contractants a été formulé, c'est-à-dire après la conclusion du Mariage sacramentel, ils ont cependant un sens véritable : ils ne signifient pas seulement : *Ego declaro vos conjunctos*, mais : *Ego vos solemniter conjungo*, ou bien : *Conjunctionem vestram in facie ecclesiæ ratam habeo* (1). Ici, le prêtre n'a d'autre mission que de reconnaître et de confirmer légitime devant Dieu et devant l'Église le Mariage sacramentel que les époux viennent de contracter : c'est ce qui ressort de certaines autres formules en usage. Par exemple, d'après le Rituel de Munster, la formule est : *Et ego matrimonium per vos contractum confirmo et ratifico in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.* (GASPARRI, II, n. 1011).

Pas plus que cette ratification ou approbation ecclésiastique, la bénédiction nuptiale donnée par le prêtre n'est un élément constitutif de notre sacrement (2). La *benedictio nuptialis* est, d'ailleurs, un sacramental d'une grande importance et d'une haute signification (3), qui vient s'ajouter à la réception du

---

(1) Sensus horum verborum est: Ego matrimonium vestrum auctoritate mihi ab ecclesia commissa ratum habeo seu confirmo. Non posse esse alium istorum verborum sensum patet ex eo, quod certum sit. matrimonium esse validum, etiamsi parochus non pronuntiet verba ista, imo et reclamet, modo cum testibus requisitis audiat conjugum consensum (PLATELIUS, *De matrim.*, n. 1098).

(2) Sponsus et sponsa benedicendi a parentibus vel paranymphis sistebantur sacerdoti ad portas ecclesiæ... Deinde datis sibi mutuo dextris exigebat ab utrisque *consensum*, in quo *totam sacramenti* matrimonii *essentiam* reponebant antiqui. Inaudita quippe apud illos erant illa verba parochi : « Ego vos conjungo in nomine » etc., in quibus aliqui ex recentioribus scholasticis formam hujus sacramenti constituunt (MARTÈNE, *De ant. rit.*, p. 2, c. 9, a. 1).

(3) Non est dicendum, quod conjunctio vel benedictio sacerdotis sit forma hujus sacramenti, quia solum est quid sacramentale, non quid pertinens ad sacramentum (DION. CARTUS., *Epil. de sacr. matrim.*).

sacrement, pour compléter accidentellement, à différents points de vue, les effets du sacrement (*benedictio ecclesiæ annexa sacramento spectat ad ejus esse completum* — S. Bonav.) Puisque la bénédiction de l'Église a des effets si salutaires — conclut le Docteur Séraphique — que sera le sacrement lui-même? *Quidam dicunt, quod in sacramento matrimonii datur gratia digne et devote suscipientibus ratione* benedictionis superadditæ : *Deus enim iis benedicit ad benedictionem sacerdotis. Sed hæc positio non videtur valere, quia illa benedictio est sacramentalis* (un sacramental), *et si* sacramentale *efficit, quanto magis* sacramentum (S. Bonav., iv, dist. 26, a. 2, q. 2).

4. — Les contractants sont les ministres du sacrement, mais en tant qu'ils agissent en la personne ou au nom de Jésus-Christ. Or, évidemment, ils n'agissent de la sorte qu'autant qu'ils constituent le signe efficace de la grâce et établissent le lien conjugal, et non en tant qu'ils reçoivent la grâce sacramentelle et que, par le lien conjugal déjà établi, ils sont liés et engagés mutuellement. A ce dernier point de vue, les contractants sont les sujets du sacrement; dans le premier cas, ils sont en même temps ministres du sacrement.

5. — De même que dans les autres sacrements, nous devons, pour le Mariage, distinguer les deux éléments essentiels : la matière et la forme. Toutefois, en raison de la nature spéciale de notre sacrement, il importe moins de savoir dans quelle mesure ces deux éléments se retrouvent ici. Il importe également fort peu que, sur ce point, les théologiens diffèrent d'opinion (1). Ce qu'il faut considérer, c'est uniquement l'acte par lequel le Mariage est contracté (*matrimonium in fieri*), c'est-à-dire le consentement exprimé par les conjoints en tant qu'il renferme non seulement l'expression sensible d'un consentement invisible, mais encore ce consentement lui-même donné intérieurement. Or, pour retrouver les deux éléments en question, par le signe sensible, c'est-à-dire par la traduction extérieure de la volonté intérieure, il faut observer qu'une distinction réelle entre la matière et la forme n'est pas toujours requise : une distinction simplement virtuelle peut suffire, et c'est le cas en raison de la condition de notre sacrement. Ici, d'ailleurs, le signe sacramentel consiste en des paroles déterminées ou équivalentes, mais ces paroles expriment une double chose : il faut donc les considérer

---

(1) In hoc mira est inter doctores sententiarum varietas (Aversa, q. 2, sect. 3). L'auteur († 1657) rapporte et discute dix opinions différentes sur la forme et la matière du sacrement de Mariage. — Cfr. Mastrius, disp. 7, q. 2, a. 1.

à un double point de vue. Elles signifient, en effet, et la collation (*traditio*) mutuelle des droits conjugaux et l'acceptation (*acceptatio*) mutuelle des droits conférés. Or, la collation et l'acceptation des droits conjugaux, qui sont l'objet du contrat (*materia remota circa quam*), sont, relativement l'une à l'autre, comme le commencement (*pars determinabilis*) et comme la conclusion (*pars determinans*) du contrat conjugal — elles peuvent, dès lors, être regardées, en même temps que distinguées l'une de l'autre, comme la matière et la forme du signe sacramentel (1). *Non requiritur distinctio realis, sed sufficit virtualis, quæ profecto adest in hoc casu ob diversa munia traditionis et acceptionis, quæ eadem verba exercent* (SALMANT., *De sacr.*, disp. 2, dub. 1, n. 10). Alors même que les paroles des contractants sont telles qu'elles n'expriment directement que la seule acceptation, par exemple : *Volo te accipere in meam legitimam uxorem vel in meum legitimum maritum* (RIT. ROM.), elles signifient aussi, indirectement, la collation ou tradition mutuelle, qui doit naturellement précéder l'acceptation et qui, par conséquent, est nécessairement supposée. Le contrat conjugal est un contrat bilatéral onéreux : dès lors, l'obligation réciproque, c'est-à-dire le lien obligeant les époux, existe alors seulement que l'homme et la femme acceptent le droit que l'autre conjoint lui confère sur son propre corps. *Non sufficit consensus unius, sed debet esse amborum et expressus aliquo signo sensibili* (RIT. ROM., tit. 7, c. 2, n. 2).

6. — Le Mariage est un sacrement au sens ordinaire du mot, en tant que *in fieri*, c'est-à-dire comme acte transitoire, il est l'adhésion à la vie commune dans la société conjugale. Cet acte — conclusion sensible du contrat — est, en raison de l'institution divine, un signe sacré, un rite religieux et symbolique, qui, sous plus d'un rapport, a une signification et une efficacité surnaturelles. Il signifie, tout d'abord, et il produit l'union permanente des époux — union sanctifiée par la grâce — c'est-à-dire le lien permanent du Mariage (*res media contenta*) et la grâce spéciale de sanctification (*res ultima contenta*) ; il symbolise aussi l'union

---

(1) Externe cæremonia hujus sacramenti est contractus; qui inter conjuges perficitur ; in omni autem hujusmodi contractu duo interveniunt : sc. traditio et acceptatio illius rei, de qua est contractus, ut in præsenti est mutua traditio et acceptatio corporum ; hæc autem duo, sc. traditio et acceptatio, ita in contractu concurrunt, ut traditio supponetur acceptationi et in illa inchoetur, per hanc vero consummetur contractus, atque hinc fit, ut consensus utriusque conjugis sive verbis sive actibus exprimetur, quatenus mutuam traditionem continent, habeant rationem *materiæ*, quatenus vere efficiunt mutuam acceptationem, habeant rationem *formæ* (SUAREZ, *De sacr. in gen.*, disp. 2, sect. 1, n. 4).

mystique de Jésus-Christ avec l'Église (*res ultima non contenta*) — ou plus précisément l'amour qui a poussé le Sauveur à sanctifier l'Église et à se l'unir par sa mort. *Consensus, proprie loquendo, non conjunctionem Christi ad ecclesiam significat, sed voluntatem ejus, qua factum est, ut ecclesiæ conjungeretur* (*Suppl.*, q. 45, a. 1, ad. 2).

L'effet immédiat de la conclusion du Mariage, c'est-à-dire le lien conjugal permanent est, en même temps, *res et sacramentum*. Il est *res*, en tant qu'il est signifié et produit par l'acte sensible qui lui-même conclut le Mariage ; il est *sacramentum*, en tant qu'il symbolise l'union de Jésus-Christ avec l'Église par la grâce et par la charité et que, dans ce but, il exige la collaion des grâces sanctifiantes. Il s'ensuit — on le voit — que le Mariage *in facto esse* peut être considéré, lui aussi, comme un vrai sacrement, bien que ce ne soit pas au sens rigoureux du mot — par une sorte d'analogie avec les trois sacrements qui impriment un caractère, surtout avec l'Ordre. Le lien indissoluble du Mariage est vraiment sacramentel : en effet, il n'a pas seulement une signification surnaturelle, symbolique par rapport à l'union de Jésus-Christ avec l'Église, — union qui est une source de grâces ; il a, en outre, une influence surnaturelle par rapport à l'acquisition des grâces sacramentelles de l'état du Mariage. Le lien surnaturel, qui assigne aux époux chrétiens une place spéciale dans le corps mystique de Jésus-Christ, en les unissant l'un à l'autre, pour leur vie entière, dans la poursuite d'un but noble et saint, est pour eux un titre permanent aux grâces et aux bénédictions dont ils ont besoin pour répondre dignement à une vocation si sublime et si difficile.

§ 28. — Le rite ecclésiastique de la Bénédiction nuptiale.

1. — Les pasteurs des âmes doivent soigneusement expliquer aux fidèles les rites (*ritus*) observés dans la célébration du Mariage (*in matrimonio contrahendo*) (Cat. Rom. p. 2, c. 8, q. 24). Les futurs époux apprendront ainsi dans quelles dispositions ils doivent être pour contracter Mariage : ils ne s'imagineront point qu'il s'agit d'une institution simplement humaine (*humanam aliquam rem*) ; ils seront convaincus que l'acte qu'ils vont faire est quelque chose de divin (*rem aliquam divinam*) qui exige une grande pureté de cœur, une haute piété (Cat. Rom. p. 2, c. 8, q. 25). Ils doivent « se marier dans le Seigneur » (I Cor., vii,

39), c'est-à-dire avec une intention droite et avec un cœur pur. Le « grand sacrement » du Mariage est un sacrement des vivants : il faut donc le recevoir en état de grâce, après s'être approché du tribunal de la Pénitence ou, du moins, après s'être excité à la contrition parfaite. Admoneantur *conjuges, ut antequam contrahant, sua peccata diligenter confiteantur et ad ss. eucharistiam atque ad matrimonii sacramentum suscipiendum pie accedant, et quomodo in eo recte et christiane conversari debeant, diligenter instruantur ex divina Scriptura, exemplo Tobiæ et Saræ verbisque angeli Raphaelis eos edocentis, quam sancte conjuges debeant convivere* (Rit. Rom., tit. 7, c. 1, n. 17) Aussi l'Église a-t-elle toujours veillé à ce que ses enfants, embrassant l'état du Mariage avec piété et dans la crainte de Dieu, reçoivent abondamment les grâces sacramentelles attachées à leur vocation. Dans ce but, elle a entouré de cérémonies symboliques et de prières efficaces l'acte sacramentel par lequel on contracte Mariage, ainsi qu'il le fallait pour répondre à la haute et sainte signification de cet acte. *Sacramentum est dignum benedictione, quia sacrum est et sanctificans* (S. Bonav., iv, dist. 42, n. 3, q. 2). De même que notre Missel, les plus anciens Sacramentaires contiennent déjà un formulaire spécial pour la bénédiction nuptiale qui doit se donner pendant la sainte messe. (Cfr. la *velatio nuptialis* dans le Léonien, et l'*actio nuptialis* dans le Gélasien et le Grégorien). On célèbre l'inexprimable bonheur d'une union que l'Église a formée (*conciliat*), fortifiée par son sacrifice, ratifiée par sa bénédiction (Tertull., *Ad uxor.*, c. 9). D'après une lettre du Pape Évariste (99-107 ? dans le Pseudo-Isidore), la fiancée, « comme c'est la coutume (*ut mos est*), doit être bénie par le prêtre, sacerdotalement (*sacerdotaliter*), c'est-à-dire avec la prière et le sacrifice ». Le type de la bénédiction nuptiale était la bénédiction originelle (*initialis benedictio* — Pont. Rom.) que Dieu donna à nos premiers parents dans l'Eden. *Quod in* ipsa conjunctione *connubia a sacerdote* benedicuntur, *hoc etiam a Deo in ipsa prima conditione hominum factum est* (Genes., i, 58). *Hac ergo similitudine fit nunc in ecclesia, quod tunc factum est in paradiso* (S. Isidor. ispal., *De eccles. offic.*, l. 2, c. 20, n. 5).

L'Église a toujours voulu que le Mariage fût célébré aussi publiquement que possible. Au moyen âge, la cérémonie se faisait d'ordinaire sur la place devant l'église (*ad fores ecclesiæ*) : ce n'est qu'ensuite qu'on entrait dans l'église pour le saint sacrifice, pendant lequel, après le Canon, les nouveaux époux recevaient la bénédiction nuptiale proprement dite, puis la sainte communion. Les coutumes et les cérémonies religieuses, sur ce point,

variaient suivant les différents diocèses, et le Concile de Trente désire qu'on les maintienne. *Si quæ provinciæ aliis laudabilibus consuetudinibus et cæremoniis in celebrando matrimonii sacramento utuntur, eas sancta Tridentina Synodus optat retineri* (RIT. ROM., tit. 7, c. 2, n. 5).

2. — Le rite complet de la célébration liturgique du Mariage comprend deux parties, deux actes principaux : le Mariage proprement dit (*copulatio*), la Messe de Mariage et la bénédiction solennelle. En effet, il faut bien distinguer entre la célébration ecclésiastique du Mariage (*celebratio matrimonii*) et la bénédiction liturgique (*benedictio nuptiarum*), qui consiste en certaines prières que le prêtre récite, durant la messe, sur les nouveaux époux et pour eux, plus particulièrement sur la nouvelle épouse et pour elle.

Se marier à l'église, est pour tous les époux catholiques un rigoureux devoir de conscience. Le prêtre est là, mais non point simplement passif ; il est acteur, et à un double titre, en tant qu'il exerce officiellement une fonction juridique et une fonction liturgique. Dans les lieux où le décret *Tametsi* est en vigueur, un Mariage chrétien ne peut être validement conclu qu'en présence du curé compétent (ou d'un autre prêtre autorisé à cet effet) et d'au moins deux témoins. A ce point de vue, le prêtre est simplement témoin authentique au nom de l'Église et, dès lors, il doit assister au consentement donné par les époux, de manière à pouvoir sûrement attester que ce consentement au Mariage a été donné. Quant à son rôle actif, c'est-à-dire pour la bénédiction nuptiale (remise officielle de l'épouse à l'époux), le prêtre est en habit de chœur et, quelle que soit la couleur du jour, il prend l'étole blanche (1) : il interroge chacun des deux époux, en leur demandant s'ils veulent s'épouser réciproquement (*de consensu in matrimonium interrogat utrumque singillatim*). Aussitôt que la fiancée et le fiancé ont répondu affirmativement dans la forme prescrite, le Mariage est conclu ; il existe avec tous ses droits comme avec tous ses devoirs. Le rite qui suit encore la déclaration du consentement mutuel, ne comprend que des cérémonies non essentielles et des prières qui, suivant les prescriptions de l'Église, doivent s'ajouter au sacrement déjà existant (2).

---

(1) Si immediate sequitur Missa, præter *albam* et *stolam* induere *debet* etiam *planetam* (S. R. C., 3 jul. 1869). Cette décision n'oblige que dans les lieux où le Rituel diocésain ne prescrit point au prêtre, qui bénit le Mariage, d'entourer de son étole les mains des deux époux.

(2) Ad *esse* matrimonii ista duo sufficiunt, sc. *legitimitas in personis* et

Le prêtre demande aux nouveaux époux de se donner la main droite (*jubet eos invicem jungere dextras*) (1) et, tandis qu'ils se tiennent ainsi, il fait sur eux le signe de la croix et prononce une formule diverse suivant les différents diocèses (2), par laquelle, au nom de l'Église et de la Très Sainte Trinité, il ratifie le Mariage sacramentel qui vient d'être conclu. Il asperge d'eau bénite les deux époux. Cette coutume de joindre ainsi les mains est une coutume immémoriale; elle était déjà en usage dans l'Ancien Testament (3). Elle signifie que les deux époux sont résolus « à cheminer ensemble durant la vie entière », n'ayant désormais qu'un cœur et qu'une âme, « la main dans la main », partageant souffrances et joies, se donnant aide et conseil dans toutes les difficultés.

A cette cérémonie se rattache la bénédiction de l'anneau (*benedictio annuli*) que l'époux reçoit du prêtre pour le passer aussitôt au doigt annulaire de la main gauche de l'épouse (*imponit in digito annulari sinistræ manus sponsæ*). La bénédiction s'achève par une courte prière d'un sens profond, accompagnée de deux signes de croix et suivie de l'aspersion avec l'eau bénite. C'est là une sorte de sacramental (4) : il attire sur les époux les grâces nécessaires pour se conformer aux enseignements que leur donne le symbolisme de l'anneau. En effet, l'anneau bénit leur rappelle une incorruptible fidélité (*fidelitas integra*), une immuable amitié (*mutua caritas*), — deux vertus particulièrement

---

unitas in consensu. Ad *solemnitatem* vero et decorem sive honestatem requiritur et parentum traditio et sacerdotum benedictio; hæc autem ita sunt ad *decorem sacramenti*, ut tamen sint de necessitate præcepti (S. BONAV., IV, dist. 28, q. 5).

(1) Manus dextra nobilior est atque ideo ea utendum præcipitur ad cordis fidelitatem et concordiam demonstrandam, et decet has manus esse nudas et absque chirothecis ob decentiam sacramento convenientem et ne palliatus videatur contractus (BARUFFALDUS, *Ad Rit. Rom. comment.*).

(2) Matrimonium inter vos contractum secundum ordinem sanctæ matris ecclesiæ ego auctoritate, qua in hac parte fungor, ratifico et benedico in nomine Patris † et Filii et Spiritus Sancti. Amen (*Rit. Friburgense*).

(3) *Raguel apprehendens dexteram filiæ suæ dexteræ Tobiæ tradidit* (concurrente consensu amborum et prolatione verborum tunc solitorum) *dicens: Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Jacob vobiscum sit* (per gratiam temporalem et indesinentem) *et ipse conjungat vos* (mente et corpore conjunctione fructuosa atque fecunda) *impleatque benedictionem suam in vobis* (præstando vobis incrementa gratiæ et virtutum, deinde salutem æternam). DION. CARTUS., *in Tob.*, art. 7.

(4) Quum signum crucis, benedictio sacerdotalis et aqua benedicta valeant ad effugandos dæmones, optime statuit ecclesia, ad pacem in connubiis servandam hanc annuli benedictionem instituere et præscribere, per quam annulus ab omni diabolica fraude purificetur (BARUFFALDUS, *in Rit. Rom.*, tit. 42, § 4).

indispensables pour sanctifier l'état du Mariage et pour faire le bonheur de la vie de famille. *Quod annulus a sponso sponsæ datur, fit vel propter mutuæ fidei signum vel propter id magis, ut eodem pignore eorum corda jungantur. Unde et quarto digito annulus idem inseritur, quod in eo vena quædam (ut fertur) sanguinis ad cor usque perveniat* (S. Isid. Hisp., *De eccles. offic.*, l. 2, c. 20, n. 8).

La cérémonie se termine par quelques versets et par une oraison dans laquelle le prêtre invoque le secours de Dieu, sa protection et sa bénédiction sur le Mariage qu'il a lui-même institué en vue de propager le genre humain.

Ce rite doit s'observer toute l'année et dans tous les Mariages. On y retrouve indiqués les « trois biens » du Mariage : *a*) le *bonum sacramenti* (communauté indissoluble de la vie) dans la formule de ratification ; *b*) le *bonum fidei* (union des cœurs dans la fidélité et dans la charité) dans l'anneau ; *c*) le *bonum prolis* dans la prière finale.

3. — D'après le désir de l'Église, le Mariage doit se célébrer à l'église, et avant midi, afin que la réception du sacrement puisse recevoir son complément liturgique par la bénédiction nuptiale durant la messe qui suit aussitôt. *His expletis*, si benedicendæ sint nuptiæ, *parochus Missam pro sponso et sponsa, ut in Missali Romano, celebret, servatis omnibus, quæ ibi præscribuntur* (Rit., Rom., tit. 7, c. 2, n. 4). En tant que *solemnizatio matrimonii*, la bénédiction liturgique des époux constitue une distinction spéciale que l'Église n'accorde pas à tous les Mariages : elle en exclut tous ceux qui se font en « temps prohibé » (*tempore clauso vel feriato*), c'est-à-dire de l'Avent à l'Épiphanie et du mercredi des Cendres à l'octave de Pâques inclusivement, parce que, durant ce temps, les fidèles doivent s'adonner tout particulièrement à la pénitence et à la prière et qu'ils ne peuvent, dès lors, participer aux distractions qu'entraîne la bruyante célébration des noces (1). La bénédiction nuptiale est supprimée pour les mariages mixtes et pour le mariage d'une veuve : celle-ci, en effet, a reçu cette bénédiction à son premier Mariage.

La *benedictio nuptialis* comprend tout d'abord trois prières, intercalées après le Canon de la messe pour les Mariages et récitées sur les nouveaux époux (plus spécialement sur la femme)

---

(1) Secundum omnium mores tempus celebrationis nuptiarum est tempus solemnitatis et gaudii carnalis, quia vehemens est amoris conversio ad hæc ; sed hæc non competit fieri in tempore deputato ad sanctificationem spiritus (S. Bonav., iv, dist. 32, a. 4, q. 1).

afin de leur obtenir les grâces d'état qui leur sont nécessaires et, en particulier, la fécondité. Mais, cette Messe elle-même (ou les commémoraisons de cette messe, aux jours où les rubriques ne permettent pas de la dire) fait partie de la *benedictio nuptialis*. La « bénédiction des noces » est une partie intégrante de la célébration du sacrifice : elle ne peut donc être séparée de la messe ; en d'autres termes, on ne peut la donner en dehors de la messe. Elle forme un tout avec la messe votive *pro sponso et sponsa* ou avec la commémoraison de cette messe. Bien que cette messe elle-même ne puisse être dite ou chantée qu'au titre de messe votive privée, c'est-à-dire avec trois oraisons, sans *Gloria* ni *Credo*, elle n'en est pas moins, comme sa commémoraison, privilégiée d'une manière spéciale, en ce sens que la *benedictio nuptialis* qui y est jointe ne peut être omise en aucun cas, dès là qu'elle peut être donnée, suivant les prescriptions de l'Église.

La messe que l'Église a composée pour cette circonstance renferme les prières, les chants, les bénédictions qui conviennent le mieux aux nouveaux époux. Elle commence par un Introït emprunté au livre de Tobie (VII, 15 ; VIII, 13) : c'est un excellent modèle proposé aux époux. « Que le Dieu d'Israel vous unisse et que lui-même soit avec vous, lui qui a eu pitié de deux enfants uniques (*qui misertus est duobus unicis*) (1) ; faites Seigneur, qu'ils aient toujours motif de vous bénir davantage ». Dans les chants réservés au chœur, c'est surtout le Psaume CXXVII qui a été employé (le v. 1, dans l'Introït, le v. 3, dans le Graduel ; les versets 4-6, dans le Trait et dans la Communion). En quelques traits, le Psalmiste décrit avec amour une famille « bénie du Seigneur » et, par conséquent, heureuse sous sa protection : c'est là ce que l'Église souhaite aux nouveaux époux dans ses prières. Les conditions fondamentales d'un tel bonheur sont la crainte de Dieu (piété, prière), des habitudes laborieuses, une épouse excellente qui, silencieuse et dévouée, s'occupe de l'intérieur de la maison ; des enfants, enfin, qui, pareils à « de jeunes oliviers », s'épanouissent dans la paix et la joie, pour être « la consolation de leurs parents et le bâton de leur vieillesse » (TOB., X, 4). Les bénédictions pour le temps et pour l'éternité, le bonheur ici-bas et la félicité surnaturelle — tous ces dons se répandent sur la famille et lui viennent de la

---

(1) Tobie était fils unique, et Sara fille unique. *Misertus es autem duobus unicis* (sc. unico filio senioris Tobiæ et unicæ filiæ nostræ) : *fac eos Domine, plenius benedicere te* (ut sint tibi quotidie gratiores). DION. CARTUS., *in Tob.*, art. 8.

« Sion » chrétienne, c'est-à-dire du sanctuaire de Dieu, de la maison du Seigneur, de la fidélité à son service, de l'attachement à l'Église et à ses lois. « Que le Seigneur, Créateur du ciel et de la terre, vous bénisse de Sion » (Ps. CXXXIII, 3). — « Que de son sanctuaire le Seigneur vous envoie son secours, et que, du haut de la céleste Sion, il veille à votre défense » (Ps. XIX, 3) : telles sont encore deux formules de bénédiction liturgique que l'Église a introduites dans la messe de Mariage. Le secours de Dieu, sa protection sont nécessaires pour que l'époux et l'épouse avec leurs enfants aient une vie heureuse, dans l'ordre et dans la piété. L'Offertoire — « C'est en vous, Seigneur, que j'ai espéré ; je vous ai dit : Vous êtes mon Dieu, et mon sort est entre vos mains » — respire une inébranlable confiance dans la bonté divine, une entière soumission aux dispositions de la Providence (Cf. Ps. XXX, 15, 16) (1). — Dans l'épître (EPHES., V, 22-23), l'Apôtre enseigne comment le mari et la femme doivent vivre dans une sainte charité, afin que le lien conjugal soit une digne image de l'union mystique de l'Homme-Dieu avec l'Église. — L'évangile (MATTH., XIX, 3-6) rappelle l'unité et l'indissolubilité du Mariage, tel que Dieu l'a établi à l'origine, tel que Jésus-Christ l'a restauré.

Dans cette messe, deux oraisons spéciales sont intercalées avant le *Libera nos* ; le prêtre les dit du côté de l'Épître, mais tourné vers les époux agenouillés sur les marches de l'autel ; il les dit les mains jointes (*manibus junctis*) (2). La première, plus courte, est presque identique à la prière qui termine la première partie de la cérémonie (*celebratio matrimonii*). Elle invoque sur les époux la protection et l'assistance divines afin qu'ils gardent purement et fidèlement, durant la vie entière, une alliance formée sous la bénédiction de Dieu et ratifiée dans le ciel. — La seconde

---

(1) *In manibus tuis*, i. e. in virtute ac dispositione tua, sunt *sortes meæ*, i. e. eventus mei vel tempora mea — quasi dicat : quidquid mihi contingit, in potestate tua repositum est et potes me liberare ab illo nec aliquid evenit mihi nisi secundum moderamen sapientiæ tuæ : propterea patienter cuncta sustineo, sciens te non sine magna ratione permittere (DION. CARTUS., *in Ps.* 30, 18).

(2) Hæc benedictio operatur per modum intercessionis eos effectus, quos in ejusdem formula ecclesia precatur sponsis : 1. ut vera et sincera dilectione se mutuo prosequantur ; 2. ut fidelitatem sibi invicem servent ; 3. ut videant filios filiorum suorum usque ad tertiam et quartam generationem. Tandem suis precibus ecclesia magis succurrit mulieri tanquam imbecilliori sic orans : Sit amabilis viro ut Rachel, sapiens ut Rebecca, longæva et fidelis ut Sara : sit verecundia gravis, pudore venerabilis, doctrinis cœlestibus erudita : sit probata et innocens (QUARTI, *De bened.*, tit. 3, sect. 11, prælud. 3).

oraison est plus longue ; elle a le caractère d'une Préface : on y sent un souffle de poésie. Tout d'abord, on glorifie Dieu, auteur de l'unité et de l'indissolubilité du Mariage, principe de la sainteté et de la fécondité de l'alliance conjugale qui répond ainsi à l'idéal divin — l'union de l'Homme-Dieu et de l'Église. Ensuite vient une série de prières qui se rapportent spécialement à l'épouse, lui rappellent ses devoirs, et demandent pour elle la grâce d'y répondre fidèlement. « A l'exemple des saintes femmes qui espéraient en Dieu et demeuraient soumises à leurs maris », elle doit se parer des ornements du monde, mais dans « un esprit plein de douceur et de paix, ce qui est un magnifique ornement aux yeux du Seigneur » (I Petr., iii, 3-5). Embellie de toutes les vertus qui conviennent à la femme, elle imitera Sara, son ancêtre spirituelle, « afin de parvenir au repos des saints dans le royaume du ciel ». L'oraison se termine en invoquant sur les deux époux une bénédiction analogue, sauf une courte addition, à celle qui se retrouve dans la dernière oraison avant le *Placeat*. Le prêtre leur souhaite une nombreuse postérité, une heureuse vieillesse et, enfin, la vie éternelle. Le texte est emprunté en partie au souhait que Gabelus formait pour Tobie et Sara : « Puissiez-vous voir vos enfants et les enfants de vos enfants jusqu'à la troisième et à la quatrième génération ; que votre postérité soit bénie par le Dieu d'Israël qui règne dans les siècles des siècles. Et lorsque tous eurent répondu : *Amen*, ils s'assirent pour le repas ; et ce repas de noces (*nuptiarum convivium*) se fit dans la crainte du Seigneur » (Tob., ix, 11, 12). *Sponsus et sponsa fuerunt timorati. Ideo absque dissolutione, gula, lascivia ibi omnia agebantur cum gaudio spirituali :* quod cunctis est imitandum fidelibus (Dion. Cartus., *in Tob.*, art. 9). — *Nuptiæ qua decet modestia et honestate fiant : sancta enim res est matrimonium sancteque tractandum* (Rit. Rom., tit. 7, c. 1, n. 18).

DEUXIÈME SECTION

PROPRIÉTÉS DU MARIAGE

L'unité et l'indissolubilité sont les deux propriétés principales ou fondamentales du Mariage, que ce Mariage soit (pour les non-chrétiens) une union simplement naturelle, ou (pour les chrétiens) une union vraiment sacramentelle. Ces deux propriétés découlent de la nature même du Mariage : le but intrinsèque du Mariage les exige. Toutefois, elles ont un autre principe que la nature et la loi naturelle : Dieu, le Créateur, les a voulues positivement, et Jésus-Christ, notre Rédempteur, les a élevées en leur donnant leur perfection par la grâce du sacrement. Partout où le Mariage apparaît dans sa perfection naturelle ou dans sa dignité surnaturelle, on doit y retrouver l'unité et l'indissolubilité. L'unité se rapporte au nombre des personnes que le lien conjugal unit : l'indissolubilité exprime la permanence et la fermeté de ce lien. L'unité et l'indissolubilité originelles du Mariage institué par Dieu dans l'Eden s'affaiblirent plus ou moins avec le temps; le lien conjugal se relâcha, le Mariage fut profané et Jésus-Christ ne se contenta point de lui rendre sa pureté primitive : il lui conféra la sainteté et l'efficacité du sacrement. *Apostolis auctoribus didicimus, unitatem perpetuamque firmitatem, quæ ab ipsa requirebatur nuptiarum origine, sanctam esse et nullo tempore violabilem, Christum jussisse* (Leo XIII, *Encycl.* Arcanum). Le Mariage sacramentel est absolument un (monogame) et (une fois consommé) absolument indissoluble.

§ 29. — Unité du Mariage.

1. — L'unité du Mariage (μονογαμία) consiste en ceci, qu'un seul homme et une seule femme sont simultanément unis con-

jugalement l'un à l'autre. La monogamie est opposée à la polygamie (πολυγαμία) qui se divise, à son tour, en polygynie (union simultanée d'un seul homme avec plusieurs femmes) et en polyandrie (union simultanée d'une seule femme avec plusieurs hommes). Toutefois, d'ordinaire, on entend par polygamie la pluralité des femmes, beaucoup plus fréquente que la polyandrie.

2. — La polyandrie a, toujours et partout, été une association illicite et invalide : pour s'en convaincre, il suffit de se placer au seul point de vue de la raison et du droit simplement naturel (1). Elle est manifestement une aberration antinaturelle de la pire espèce, puisqu'elle est en contradiction avec toutes les fins du Mariage et qu'elle rend impossible la vie familiale. Aussi ne trouvons-nous le Mariage et la famille polyandriques que chez quelques peuplades profondément dégradées ; et le manque de femmes et la pauvreté en sont, dit-on, la cause principale.

3. — La polygamie, c'est-à-dire l'union d'un seul homme avec plusieurs femmes, est également en contradiction avec l'unité du Mariage. En elle-même, elle est donc opposée au droit naturel (2), en tant que la loi naturelle exige l'unité du couple conjugal. Les unions polygamiques ont, incontestablement, les plus funestes conséquences pour le Mariage et pour la famille. Au témoignage de l'histoire et de l'expérience, elles produisent l'oppression et la dégradation de la femme qui n'est plus l'égale, la compagne possédant les mêmes droits que l'homme, mais une esclave, un instrument. *Apud viros habentes plures uxores, uxores quasi ancillæ habentur* (S. Thom., *c. gent.*, III, 124). Au point de vue des droits et des devoirs conjugaux, il y a égalité entre les deux sexes (I Cor., VII, 2-4) : l'homme, chef de la femme et de la famille, n'a pas de privilèges sous ce rapport. *Dictat natura, secundum quod rectæ rationis est, quod non faciat alii quod sibi non vult fieri ; sed vir non vult quod uxor habeat alium virum : nec ergo debet velle habere aliam uxorem, quum in*

---

(1) Unam uxorem habere plures viros est contra prima præcepta legis naturæ eo quod per hoc quantum ad aliquid *totaliter tollitur* et quantum ad aliquid *impeditur* bonum prolis, quod est principalis matrimonii finis. In bono enim prolis intelligitur non solum procreatio, sed etiam educatio. Ipsa enim procreatio prolis etsi non totaliter tollatur, tamen multum impeditur... Sed educatio totaliter tollitur, quia ex hoc quod una mulier plures maritos haberet, sequeretur incertitudo prolis respectu patris, cujus cura necessaria est in educando (*Suppl.*, q. 55, a. 1, ad 8).

(2) Pluribus uti uxoribus est contra jus naturæ communiter et proprie sumptum (S. Bonav., IV, dist. 33, a. 1, q. 2). — Naturale est homini, quod unus mas unam feminam habeat et e converso (S. Thom., *c. gent.*, III, 124).

tali actu ad paria judicentur et tanquam pares conveniant (S. Bonav., iv, dist. 33, a. 1, q. 2). — La polygamie est aussi une source de discorde, de désordre, de jalousie — toutes choses qui rendent le bonheur impossible dans la vie de famille. Ce n'est que dans le Mariage conservant son unité que la charité et l'affection peuvent subsister entre époux, conformément à la fin du Mariage lui-même (1). *Matrimonium in hominibus oportet ordinari secundum quod competit ad bonos mores. Est autem contra bonos mores quod unus habeat plures uxores, quia ex hoc consequitur discordia in domestica familia, ut experimento patet* (S. Thom., *c. gent.*, iii, 124).

Comme, du reste, la polygamie n'exclut point précisément la fin principale du Mariage — la procréation et l'éducation des enfants — comme elle empêche plus ou moins les fins seulement secondaires du Mariage, elle a pu, dans certaines circonstances et pour des motifs particuliers, être momentanément tolérée par le Créateur, maître suprême de tous les droits humains (2). C'était le cas avant le christianisme, mais seulement après le déluge.

4. — L'union d'un seul homme avec une seule femme est donc tellement conforme au droit naturel, c'est-à-dire aux lois de la nature et au but du Mariage, que nulle autorité purement humaine ne peut permettre ni légitimer l'union simultanée d'un seul homme avec plusieurs femmes ; d'autant que Dieu, en instituant le Mariage et en fondant la famille, a fait de cette unité du couple une loi positive (3). En créant un seul homme et une seule femme, Dieu a donné l'unité au Mariage entre Adam et Ève ; il en a fait un Mariage « un », qui devait servir de règle

---

(1) In matrimonio est quidam *amor singularis*, in quo non communicat alienus, unde naturaliter omnis vir zelat uxorem quantum ad hoc: ut nullum diligat, ut diligit ipsum in actu illo, et omnis uxor similiter zelat virum quantum ad hoc: unde stante natura numquam fuisset ibi communitas, etiamsi cetera essent communia... Ibi est *mutuus amor* et ideo *mutuus zelus* et ideo *singularitas* (S. Bonav., iv, dist. 33, a 1, q. 2).

(2) Communis et vera sententia est, jure ipso divino et naturali per se loquendo et seclusa peculiari concessione divina semper fuisse et esse prohibitam pluralitatem uxorum sicut et maritorum nec valere secundum conjugium constante primo (Aversa, q. 14, sect. 1).

(3) Quelques théologiens seulement contestent que, dans le Paradis terrestre, Dieu ait, par une loi positive, interdit la polygamie comme étant une union illicite et, en même temps, invalide. Certains affirment encore que les unions polygyniques sont valides d'après le droit purement naturel: qu'elles étaient, dans de certaines limites, licites avant Jésus-Christ, qu'elles le sont encore chez les non-chrétiens. Cfr. Bened. XIV. *De synodo diœces.*, l. 13. c. 21, n. 9 ; Palmieri, thes. 15.

obligatoire pour tous les Mariages. Il l'a clairement déclaré par les paroles mêmes de notre premier père (GENES., II, 20-24). *Erunt* duo *in carne una : non dixit tres aut plures, sed* duo, *nec dixit adhærebit homo uxoribus, sed* uxori suæ (INNOC. III, *De divort.*, c. 8. — Cfr. TRID., sess. 24, *doctrina de sacr. matrimonii*).

5. — Quand l'humanité se fut laissé dominer par la tyrannie des sens, Dieu ne voulut point, avant le christianisme, exiger rigoureusement ce qu'il avait demandé à l'origine relativement à la monogamie : la polygynie, dans une certaine mesure toutefois, fut tolérée directement pour les juifs et indirectement pour les païens. Cette dispense accordée à la faiblesse de l'humanité privée encore des grâces de la Rédemption, a été, dans « la plénitude des temps » (GALAT., IV, 4), révoquée par Jésus-Christ, qui est venu restaurer et parfaire l'économie du salut. Le Sauveur pouvait attacher au Mariage des exigences supérieures, puisque, par l'œuvre et par les mérites de la Rédemption, il nous donnait en même temps les moyens nécessaires de répondre à ces exigences. Il voulut, tout particulièrement, l'unité du Mariage. Législateur de l'Alliance nouvelle, il a ramené le Mariage à son unité originelle (*ad initium reciprocavit* — TERTULL., *De monogam.*, c. 5). *Duas tempore uno habere uxores nec ipsa origo humanæ conditionis admittit nec lex christianorum ulla permittit* (NICOL. I, *Ad consulta Bulgar.*, c. 51). D'après la foi catholique, dans le christianisme et entre les chrétiens la polygamie, sans exception aucune, est non seulement coupable ou illicite, mais encore invalide. Qu'un seul homme n'ait simultanément qu'une seule femme légitime, c'est une loi fondamentale de la morale chrétienne. En vertu de l'institution divine, le lien permanent qui résulte d'un premier Mariage validement conclu, constitue un empêchement dirimant (*impedimentum ligaminis*), qui, du vivant des deux époux, rend impossible un autre Mariage (1). *Vinctus es uxori : noli quærere solutionem, quia non licet tibi uxore vivente uxorem ducere. Nam et aliam quærere quum habeas tuam, crimen est adulterii* (S. AMBROS., *De Abrah.*, l. 1, c. 7, n. 59). Il n'est point permis aux chrétiens d'avoir simultanément deux femmes, parce que cela leur est interdit par la loi divine (*lege divina* — TRID., sess. 24, can. 2). *De matrimonio tenet s. romana ecclesia, quod nec unus vir plures uxores simul nec una mulier permittitur habere plures viros*

---

(1) Notissimum est, in ecclesia Christi omnes esse ac semper fuisse impeditos et inhabiles ad plura simul conjugia ineunda, ita ut nec licite nec valide possit unus vir habere simul plures uxores (AVERSA, q. 14, sect. 1).

(DENZINGER-STAHL, n. 388). Que la polygamie ne soit pas seulement illicite, mais encore invalide, cela ressort évidemment des paroles du Sauveur, qui déclare qu'un homme qui contracte un nouveau Mariage du vivant de sa première femme commet un adultère (MATTH., XIX, 9 ; MARC., X, 11 ; LUC., XVI, 18). Si une nouvelle union est un adultère, c'est donc uniquement parce qu'elle doit être regardée comme nulle, à cause du lien précédemment contracté et subsistant encore. *Si uxore dimissa duci alia de jure non potest, fortius et ipsa retenta : per quod evidenter apparet, pluralitatem in utroque sexu, cum non ad imparia judicentur circa matrimonium, reprobandam* (DENZINGER-STAHL, n. 353). — Seule, la monogamie est une image de l'union de Jésus-Christ avec l'Église. *Quia per conjunctionem maris et feminæ Christi et ecclesiæ conjunctio designatur, oportet quod figura significato respondeat : conjunctio autem Christi et ecclesiæ est* unius *ad* unam *perpetuo habendam* (S. THOM., *c. gent.*, IV, 78).

6. — Depuis que Jésus-Christ a ramené le Mariage à son unité originelle, ceux-là même qui ne sont pas baptisés ne peuvent avoir simultanément plusieurs femmes, parce que la tolérance de la polygamie est, maintenant, universellement retirée. C'est l'enseignement à peu près unanime des théologiens. *Hoc tempore legis evangelicæ matrimonium unius viri cum pluribus uxoribus tum inter christianos, tum inter ethnicos reipsa est nullum. Ita communis doctorum sententia cum S. Thoma* (TANNER, disp. 8, q. 4, dub. 6, n. 96). Nous en avons une preuve dans la pratique de l'Église. Un païen qui avait plusieurs femmes ne peut, après sa conversion et son baptême, garder à son gré l'une quelconque de ses femmes; il doit conserver celle qu'il a épousée en premier lieu — ce qui suppose que le premier Mariage est seul valide. Si, exceptionnellement, en vertu d'une dispense, il lui est permis de conserver l'une des femmes épousées plus tard, le consentement doit être renouvelé dans la forme prescrite, parce que le Mariage contracté précédemment est regardé comme nul (1). Le Pape peut accorder cette dispense, en tant qu'il a le pouvoir de dissoudre le premier Mariage. « De là vient aussi, comme nous le voyons, que si un infidèle a épousé plusieurs femmes, conformément aux usages et coutumes de son peuple,

(1) Si gentilis conversus ante susceptionem baptismi habebat plures uxores et prima recusat amplecti fidem; tunc legitime potest quamlibet ex illis retinere, dummodo fidelis fiat. Sed in hoc casu contrahentes mutuum consensum coram parocho et testibus renovare debent (S. C. OFF., 1, aug. 1759. — Cf. BALLERINI-PALMIERI, VI, n. 710-719).

l'Église lui ordonne, après sa conversion à la religion véritable, de renvoyer toutes les autres et de garder une seule femme légitime, celle qu'il a épousée la première » (Cat. Rom., p. 2, c. 8, q. 17, n. 4). « La polygamie méconnaît, à tout le moins, la dignité de la femme; elle est contraire aux fins morales du Mariage, en faisant du Mariage une sorte d'esclavage régularisé. Là où elle est permise, la femme est d'ordinaire une esclave ou une servante, parfois un jouet, rarement la digne compagne de l'homme. La polygamie est moins que la polyandrie en opposition avec la loi morale naturelle, parce qu'elle est moins contraire à la fin principale du Mariage » (W. Schneider, p. 78).

7. — Il est bien certain que, le lien conjugal étant rompu par la mort de l'un des conjoints, le survivant peut se marier une seconde fois (et même plusieurs fois). L'Apôtre permet aux veuves — et cela sans restriction — de contracter un nouveau Mariage (Rom., vii, 2-3 ; I Cor., vii, 39 ; I Tim., v, 14). Bien que la viduité qui prouve une continence plus parfaite ait plus de prix aux yeux de l'Église (1), il est des circonstances où l'on peut, où l'on doit même conseiller un second Mariage. *Non tantum secundæ nuptiæ, sed etiam tertiæ et quartæ et ampliores sunt licitæ, dum tamen fiant bono fine, sc. propter prolem generandam vel propter fornicationem vitandam vel propter necessitatem suam sustentandam, ut cum contrahit vir cum muliere, ut ipsum foveat vel e converso* (S. Bonav. iv, dist. 42, a. 3, q. 1). — *Non damno bigamos et trigamos et, si dici potest, octogamos. Aliud est non damnare, aliud prædicare ; aliud est veniam concedere, aliud laudare virtutem* (S. Hieron., *ep.* 48, *ad Pammach.* — Cfr. S. Aug., *De bono viduitatis ;* S. Ambros., *De viduis*).

§ 30. — Indissolubilité du Mariage. Remarques préliminaires.

1. — La nature du Mariage admet-elle que le lien ainsi contracté puisse être dissous ? Pour répondre à cette question il faut distinguer entre la solubilité (ou indissolubilité) intrinsèque et la solubilité (ou indissolubilité) extrinsèque. Le contrat soluble intrinsèquement, c'est-à-dire par sa nature, est celui que, d'un

---

(1) Vidualis castitas in utroque sexu est divini consilii ; laudabile est ipsam amare, laudabilius eam servare, et laudabilissimum eamdem vovere et perpetuo custodire (S. Bonav., *De perfect. evang.*, q. 3, a. 2).

mutuel accord, les contractants peuvent résilier. Le contrat soluble extrinsèquement est celui dont une puissance ou une autorité supérieure peut annuler les obligations. Un contrat indissoluble intrinsèquement, c'est-à-dire en lui-même (*per se*), peut cependant être dissous parfois *per accidens*, c'est-à-dire par une autorité compétente. Rien n'empêche que cette autorité permette aux contractants eux-mêmes de rompre, sous certaines conditions, un contrat indissoluble en lui-même.

2. — Pour chaque cas particulier, le lien conjugal ne peut exister qu'en vertu d'un contrat conclu par le fiancé et la fiancée; mais l'essence même de ce lien qui se rapporte immédiatement au bien commun, ne dépend point des contractants : elle relève du Créateur lui-même. *Mutuus consensus non est* tota *causa matrimonii, sed ulterius est ibi* divina institutio (S. Bonav., iv, dist. 27, a. 3, q 1). Or, l'une de ces propriétés essentielles que Dieu a attachées au Mariage, est l'indissolubilité intrinsèque. Le lien conjugal ne peut être rompu ni par la volonté de l'un des deux époux, ni par leur consentement mutuel. L'union contractée pour un certain temps seulement, ne serait pas un Mariage : cette clause est en contradiction avec la nature du Mariage. *Ut matrimonium sit validum, oportet simpliciter et ad omne tempus consentire et talem consensum simpliciter exprimere. Ratio, quod nihil valet consensus* ad tempus, *est quia consensus non facit matrimonium nisi eatenus, quatenus præsupponit divinam institutionem; divina autem institutio respicit congruam significationem. Si ergo est significatio rei indivisibilis sive conjunctionis, ideo constituit Dominus conjunctionem talem* ad perpetuitatem, *et huic etiam competit dictamen juris naturalis. Et ideo, si consensus consonat institutioni, necesse est, quod sit ad* omne tempus (S. Bonav., iv, dist. 28, q. 2). Le Mariage, qui est la communauté de vie entre l'homme et la femme, est l'union la plus intime et la plus ferme qui puisse exister ici-bas ; aussi doit-elle, de sa nature, durer toute la vie et, en elle-même, elle ne peut être dissoute que par la mort de l'un des deux époux. *Matrimonium est insolubile extremis manentibus, sed ipsis corruptis vel eorum altero solvitur, quia non manet ligatio, nisi etiam maneant quæ ligantur. Extrema autem sunt destructibilia, quia sunt extrema ratione sexuum, non animarum, et quia sexus respicit dispositionem a parte corporis et ita vitam corporalem, dico, quod recte matrimonium dicitur vinculum* insolubile, *sed non* perpetuum (S. Bonav., iv, dist. 27, a. 3, q. 1).

3. — Il en va autrement s'il s'agit de la dissolution du lien conjugal par l'intervention d'une autorité supérieure. Tandis que, sous la Loi nouvelle, la polygamie est absolument exclue et

simplement inadmissible, il y a, d'après « la doctrine évangélique et apostolique », certains cas exceptionnels où le Mariage peut être dissous par l'autorité compétente. On peut appliquer ici l'axiome : *Per quascumque causas nascitur res, per easdem dissolvitur*. Ce ne sont point les hommes, à proprement parler, qui forment le lien conjugal ; ils ne peuvent donc le dissoudre de leur seule autorité. Dieu qui donne à l'unité conjugale entre l'homme et la femme son sceau et sa perfection, s'est réservé de faire ou de permettre, dans de certaines conditions, la séparation des époux (1). Ce que Dieu a uni, l'homme ne peut le séparer. *Quod* Deus *conjunxit*, homo *non separet* (MATTH., XIX, 6) (2). Que les hommes tentent de dissoudre un Mariage, c'est un crime contre la loi divine, contre l'ordre établi par Dieu.

4. — La stabilité du lien conjugal admet des degrés divers ; elle peut donc être plus ou moins grande. Pour mieux comprendre la doctrine relative à la dissolubilité extrinsèque du lien du Mariage, il faut donc se rappeler les diverses sortes d'unions conjugales (3). Une distinction particulièrement importante ici, est celle qu'on établit entre le Mariage consommé et le Mariage non consommé, entre le Mariage sacramentel et le Mariage non sacramentel.

Évidemment, la stabilité du lien s'accroît par la consommation du Mariage (*consummatio*), parce que par l'union sexuelle les deux époux deviennent véritablement « une seule chair » (εἰς σάρκα μίαν), les membres d'un même corps, un seul être pour ainsi dire. Cela a lieu pour tout Mariage validement conclu, c'est-à-dire pour tout Mariage véritable, qu'il soit sacramentel ou non sacramentel. — En outre, sous le rapport de la fermeté et de la durée du lien, le Mariage entre non baptisés, puisqu'il

---

(1) Quodvis matrimonium absolute contractum est et semper fuit jure divino tum positivo tum etiam naturali indissolubile quoad vinculum, ita ut nunquam dissolvi potuerit et possit sine concessione *divina* (ANTOINE, *De sacr. matrim.*, q. 5).

(2) Non dixit *quos* Deus conjunxit, sed *quod* Deus conjunxit, ut non tanquam de duobus, sed tanquam de uno corpore loqueretur, quia paulo ante dixerat : « Itaque jam non sunt duo, sed una caro » (MALDONATUS, *in Matth.*, XIX, 6).

(3) Matrimonium communiter dividitur in legitimum, ratum et consummatum. *Legitimum* dicitur, quod juxta leges est et legitimo consensu inter personas non impeditas contractum est, quale olim erat ante Christi adventum et etiam nunc inter gentiles et infideles esse solet ; matrimonium vero *ratum* includit in se legitimum et addit rationem sacramenti, per quod majorem firmitatem et indissolubilitatem acquirit, et solum inter fideles vel baptizatos contrahitur ; matrimonium denique *consummatum* dicitur, quod reali corporis usu et legitima copula ad prolis generationem apta perficitur et completur (MASTRIUS, disp. 7, q. 6).

est une simple relation de nature (*matrimonium legitimum*) (1), le cède au Mariage chrétien (2) qui jouit, partout et toujours, de la dignité sacramentelle (*matrimonium* ratum) (3). — Pour que le Mariage soit indissoluble simplement et sans exception, il faut qu'il réunisse les deux éléments qui consolident la fermeté du lien : c'est le Mariage sacramentel consommé (*matrimonium ratum et consummatum*). Par contre, le Mariage déjà consommé entre non-chrétiens, et le Mariage non consommé entre chrétiens peut, parfois, être dissous quant au lien — mais uniquement par l'autorité compétente.

5. — Quelle est cette autorité ? Notre Seigneur Jésus-Christ nous l'enseigne par les paroles qu'il a prononcées relativement à l'institution du Mariage et à ses conditions originelles et, par conséquent, essentielles : « Ce que Dieu a uni, l'homme ne peut le séparer » (MATTH., XIX, 6). Nous avons ici non pas simplement un précepte divin qui rendrait seulement illicite une dissolution du lien conjugal faite par les hommes, mais une institution divine qui soustrait le lien conjugal à toute autorité humaine et qui, par conséquent, rend nulle et de nul effet toute séparation ayant l'homme pour auteur. C'est Dieu lui-même, auteur de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, qui forme le lien conjugal et qui se réserve de le rompre en certains cas. La phrase du Sauveur, opposant Dieu à l'homme, c'est-à-dire la puissance divine à la puissance humaine, est générale et refuse à tout pouvoir simplement humain ou naturel la faculté de dissoudre le lien conjugal. Ce lien, formé par Dieu, est soustrait non pas seulement au caprice ou à l'arbitraire des époux, mais à l'autorité de n'importe quel pouvoir humain, de n'importe quelle puis-

---

(1) *Legitimum*, si vim nominis spectes, est matrimonium servatis saltem legibus dirimentibus celebratum, quo in sensu hæc appellatio etiam matrimonio fidelium valido convenit. Sed hodie in sensu stricto matrimonium legitimum intelligitur matrimonium validum inter infideles, quod nempe initur inter duos infideles salvis legibus dirimentibus juris divini seu naturalis seu positivi et salvis quoque legibus civilibus dirimentibus (GASPARRI, I. n. 234).

(2) Licet matrimonii vinculum antequam elevaretur ad statum sacramenti erat insolubile et tale etiam fuit ab initio, adhuc tamen ex tali elevatione ejus insolubilitas magis firmata est ac stabilita, ita ut ex nullo capite *humana* auctoritate solvi possit (MASTRIUS, disp. 7, q. 6, a. 1, n. 185).

(3) *Ratum*, i. e. receptum, dici solet matrimonium inter fideles. Et quidem sensu magis proprio ratum dicitur fidelium conjugium validum et licitum, quia ecclesia illud magis recipit et approbat undequaque. Sensu proprio appellatur ratum, si est validum, etsi illicitum, quia ecclesia recognoscens illud validum jam recipit, et hoc sensu Trid. sess. 24, cap. 1 matrimonia clandestina rata appellat (GASPARRI, I, n. 235).

sance civile. Ce lien, qui relève de lui seul, Dieu le dénoue soit immédiatement par une prescription légale, en vertu de laquelle, dans de certaines conditions ainsi déterminées, le lien conjugal est rompu par le fait même — soit médiatement par ses représentants humains qu'il autorise, dans de certaines limites, à dissoudre ce lien. « Après que Jésus-Christ a conféré au Mariage la haute dignité du sacrement, il en a confié toute la législation à l'Église. Et l'Église a, toujours et partout, exercé son autorité sur les Mariages des chrétiens ; elle l'a fait de telle sorte qu'il faut bien reconnaître que cette autorité lui appartient en propre, c'est-à-dire non point par le consentement des hommes, mais par la volonté de son divin fondateur» (LEO XIII, Encycl. *Arcanum*). Si le Pape peut dissoudre le Mariage, c'est seulement en tant qu'il a reçu de Dieu une autorité ministérielle à cette fin et qu'il agit au nom de Dieu. Avec une sagesse toute divine, le Seigneur a donc veillé à ce que, dans son royaume, l'union conjugale ne soit dissoute qu'en de telles circonstances et en de tels cas que non seulement il n'en résulte aucun dommage, mais qu'il en provienne un bien, soit pour les individus soit pour la communauté tout entière, en raison des intérêts engagés (1). Cette autorité spirituelle, Jésus-Christ l'a confiée à son Église non pour la ruine, mais pour l'édification ; et c'est à cette condition que l'Église en fait usage (II COR., x, 8).

6. — Indiquons brièvement les cas où le Mariage peut être dissous.

Le Mariage sacramentel mais non consommé entre chrétiens est, en règle ordinaire, dissous par la profession religieuse solennelle de l'un des deux époux (2) — en outre, mais pour

---

(1) Quia bona temporalia ac corporalia sunt subordinata spiritualibus ac propriis animæ necnon minus bonum spirituale bono spirituali majori, propterea matrimonium ejusque vinculum, qua est quoddam bonum temporale, est dissolubile, quoties evenit, ut sit impeditivum boni spiritualis et salutis animæ, et similiter est dissolubile idem matrimonium, qua est quoddam bonum spirituale, quoties similiter est impeditivum boni spiritualis majoris. Verum ejusmodi comparatio et ratio præponderantiæ committi nequaquam debuit arbitrio ipsorum contrahentium propter periculum perversionis judicii ex cæco impetu libidinis exque multiplici aliarum passionum incursu facili inter conjugatos. Imo propter maximum directionis matrimoniorum momentum in republica oportuit, ut id fieret *auctoritate publica* judicis ejusque non qualiscumque, sed *spiritualis* atque inter spirituales *supremi*. Spiritualis quidem, quia præmissum jam est, matrimonii vinculum non esse dissolubile propter ullum aliud bonum temporale, sed tantum propter bonum spirituale. Spiritualium autem bonorum cognitio, comparatio atque præponderantia ad judicem temporalem pertinere nullo modo potest (ESPARZA, l. 10, q. 116).

(2) Certum et exploratum est, vere per professionem religiosam dissolvi

des motifs importants, il peut être dissous par le Pape (1).

Sous de certaines conditions ou dans de certaines limites le Mariage contracté entre infidèles — qu'il soit consommé ou non — est dissous, si l'un des conjoints, après avoir reçu le Baptême, contracte un mariage sacramentel (2).

Même indépendamment de ce privilège paulinien, le Mariage purement de droit naturel entre infidèles peut être dissous par le Pape, pour le bien de la foi, si l'un des époux se convertit et reçoit le Baptême.

§ 31. — Indissolubilité du Mariage au point de vue du droit naturel.

1. Faisons abstraction de ce fait que le Mariage a été élevé à la dignité sacramentelle — ce qui lui assure incontestablement une stabilité plus grande — et considérons-le simplement comme une institution naturelle. Même à ce point de vue du droit purement naturel, il faut admettre l'indissolubilité du lien conjugal, en ce sens qu'il ne peut être dissous par aucune autorité simplement humaine ou terrestre — qu'il s'agisse de l'autorité publique ou de la volonté des époux. C'est là une vérité affirmée par Pie IX, puisque, dans le Syllabus, il a condamné la proposition suivante : « D'après le droit naturel le lien du Mariage n'est pas indissoluble et, en divers cas, le divorce proprement dit peut être prononcé par l'autorité civile » (3). *Palel*,

---

matrimonium ratum nondum consummatum, ita ut alter conjux relictus in sæculo libere possit inire aliud conjugium. In hoc omnes doctores conveniunt (Aversa, q. 2, sect. 6).

(1) Ulterius concedendum est, posse etiam ex dispensatione summi Pontificis absque solemni professione alterutrius conjugum vere dissolvi matrimonium ratum nondum consummatum, ita ut ambo libere possint ad alia transire conjugia. Hæc est valde communis sententia (Aversa, q. 2, sect. 6).

(2) Satis exploratum et notum est, posse per legem evangelicam in aliquo casu, nempe dum ex duobus conjugibus unus solus convertitur ad fidem et suscipit baptismum, dissolvi vinculum matrimonii inter eos antea contracti et quantumvis consummati. Est res certa et indubitabilis apud omnes doctores (Aversa, q. 2, sect. 5).

(3) Jure naturæ matrimonii vinculum non est indissolubile et in variis casibus divortium proprie dictum auctoritate civili sanciri potest (Denzinger-Stahl, n. 1615).

matrimonium vel in ipso statu naturæ ac sane ante multo, quam ad proprie dicti sacramenti dignitatem eveheretur, sic divinitus institutum esse, ut secum afferat perpetuum indissolubilemque nexum, qui proinde nulla civili lege solvi queat. *Itaque licet sacramenti ratio a matrimonio sejungi queat, velut inter infideles, adhuc tamen in tali matrimonio, siquidem verum matrimonium est, persture debet omninoque perstat perpetuus ille nexus, qui a prima origine divino jure matrimonio ita cohæret, ut nulli subsit civili potestati* (PIUS IV, *ad episc. Agriæ*, 11. *Jul.* 1789).

2. — Il est facile de reconnaître les raisons de cette indissolubilité de droit naturel, si l'on songe à la nature même du Mariage et à ses diverses fins. Il ne faut point oublier que le Mariage, en tant qu'institution de droit naturel, doit servir premièrement au bien social de l'humanité — et, seulement en seconde ligne ou d'une manière subordonnée, aux intérêts personnels des époux. Or, le Mariage en tant qu'institution n'atteint son but social qu'à la condition que les hommes ne pourront le dissoudre de leur propre autorité. L'histoire le prouve : « Rien ne peut maintenir dans les limites prescrites la liberté du divorce, quand elle est une fois accordée » (LEO XIII, *Arcanum*). Les difficultés personnelles qui résultent parfois de l'indissolubilité du Mariage ne sont presque rien en comparaison des maux que le divorce, même légalement réglé, causerait dans la société et dans la famille (1). La nature et les fins du Mariage demandent impérieusement que le lien conjugal soit indissoluble sans exception, en tant qu'il s'agit de la compétence d'un législateur simplement humain ou politique. *De lege naturæ est, quod homo Deo non contrarietur. Sed homo quodammodo contrarius esset Deo, si separaret* quos Deus conjunxit (MATTH., XIX, 6). *Quum ergo ex hoc habeatur inseparabilitas matrimonii, videtur quod sit de* lege naturæ (*Suppl.*, q. 57, n. 1).

3. — La permanence du lien conjugal pour la vie entière est tout d'abord nécessaire pour réaliser la fin principale du Mariage : cette fin n'est point seulement la procréation des enfants,

---

(1) Matrimonium ordinatur principaliter ad *bonum commune* ratione principalis finis, qui est bonum prolis, quamvis etiam ratione finis secundarii ordinetur ad bonum personæ matrimonium contrahentis... Et ideo in legibus matrimonii magis attenditur, quid omnibus expediat, quam quid uni competere possit. Quamvis ergo matrimonii inseparabilitas impediat bonum prolis in aliquo homine, tamen est conveniens ad bonum prolis simpliciter (*Suppl.*, q. 57, a. 1, ad 4).

mais surtout leur éducation et le soin de leur avenir (1). Or, l'éducation religieuse et intellectuelle des enfants exige évidemment les efforts réunis du père et de la mère — elle occupe d'ordinaire la plus grande partie de la vie, sinon la vie entière. Seule, la parfaite indissolubilité assure au Mariage la durée requise pour répondre pleinement à cette mission capitale.

4. — Non seulement les rapports des parents avec leurs enfants, mais les rapports eux-mêmes des époux entre eux réclament, par leur nature, la permanence du lien conjugal pour la vie entière, c'est-à-dire l'indissolubilité. Tout amour véritable, toute amitié sincère veulent la stabilité : combien plus la tendre affection et l'amitié qui unissent les époux doivent-elles repousser une séparation incompatible avec la nature de ces sentiments. La seule pensée qu'une telle séparation est possible serait déjà un outrage fait à cette affection ; ce serait un germe de mort. *Amicitia quanto major est, tanto debet esse firmior et diuturnior. Inter virum autem et uxorem maxima amicitia esse videtur... Inconveniens est igitur, quod matrimonium sit omnino dissolubile* (S. Thom., *c. gent.*, III, 123). — Pour que les enfants, à leur tour, puissent convenablement remplir les devoirs de la piété filiale à l'égard des parents — surtout dans leur vieillesse — il faut qu'un lien indissoluble unisse les deux époux et donne à la famille l'entière stabilité. Or, l'ordre et le bonheur qui règnent dans la famille sont les principes du bien-être de la société.

5. — La permanence du lien conjugal et la stabilité de la vie familiale entre les époux sont d'une extrême importance pour les mœurs. Il faut que le Mariage soit indissoluble pour opposer une digue aux passions du cœur humain : il y a donc là une nouvelle source de bénédictions pour la société. Au contraire, le divorce est un principe de maux, parce qu'il ne favorise que trop la corruption des mœurs (2). « Combien de maux proviennent du divorce, il est à peine nécessaire de le rappeler. Par là, les

---

(1) Matrimonium ex intentione naturæ ordinatur ad educationem prolis, non solum ad aliquod tempus, sed per totam vitam prolis. Unde de lege naturæ est, quod parentes filiis thesaurizent et filii parentum hæredes sint (II Cor., XII, 14). Et ideo cum proles sit commune bonum viri et uxoris, oportet eorum societatem perpetuo permanere indivisam secundum legis naturæ dictamen. Et sic inseparabilitas matrimonii est de lege naturæ (*Suppl.*, q. 57, a. 1).

(2) Ad bonos mores pertinet individua conjunctio maris et feminæ ; sic enim fidelior amor unius ad alterum erit, dum cognoscunt se indivisibiter conjunctos ; erit etiam utriusque sollicitior cura in rebus domesticis, dum

alliances perdent toute consistance ; l'amour mutuel s'affaiblit ; la fidélité rencontre de redoutables tentations ; l'éducation des enfants est compromise ; la communauté de la famille est en danger ; c'est une semence de discorde ; la femme perd sa dignité, parce qu'elle risque d'être délaissée quand elle a cessé d'être le jouet de l'homme. Et comme rien ne va mieux à ruiner les familles et l'État que la corruption des mœurs, on voit sans peine que le divorce est particulièrement un obstacle au bien de la famille et de la société, et de même qu'il a son origine dans la corruption des peuples, ainsi — l'expérience le démontre — il ouvre la porte à des maux plus grands encore et dans la vie privée et dans la vie publique » (LEO XIII, *Arcanum*).

6. — Le droit naturel veut que le lien conjugal soit indissoluble : nous en avons une nouvelle preuve dans ce fait que le Créateur a institué le Mariage et qu'il lui a donné l'indissolubilité par cette institution positive dans l'Eden. Par la bouche même d'Adam, Dieu a promulgué que « le lien conjugal est perpétuel et indissoluble » (*matrimonii perpetuum indissolubilemque nexum* — TRID., sess. 24. — Cfr. MATTH., XIX, 5). En tous lieux et en tout temps, tous les Mariages sont soumis à cette loi originelle. Une autorité purement humaine peut bien essayer de violer cette loi divine ; mais elle ne peut l'anéantir, la priver de son efficacité. Ce n'est que par exception et pour un temps que, par l'intermédiaire de Moïse, Dieu a permis aux Juifs, « à cause de la dureté de leur cœur » (*ad duritiam cordis eorum* — MATTH., XIX, 8), de renvoyer leur femme en certains cas, par « un écrit de séparation », pour éviter des maux plus grands (*ob aliquam fœditatem* — DEUTER., XXIV, 1). Par cet écrit de séparation (*libellus repudii*, βιβλίον ἀποστασίου), le lien du Mariage était dissous : c'est, aujourd'hui, l'opinion la plus commune et, du reste, la mieux fondée. Cette permission temporaire, accordée aux Juifs pour la dureté de leur cœur et parce que la Loi ancienne était imparfaite, a été révoquée par Jésus-Christ. En sa qualité de législateur de l'Alliance nouvelle, le Sauveur a ramené le Mariage à son indissolubilité primitive et il a déclaré que, désormais, nulle autorité

---

se perpetuo commansuros in earumdem rerum possessione æstimant ; subtrahuntur etiam ex hoc discordiarum origines, quas oporteret accidere, si vir uxorem dimitteret, inter eum et propinquos uxoris, et fit firmior inter affines dilectio ; tolluntur etiam adulteriorum occasiones, quæ darentur, si vir uxorem dimittere posset aut e converso : per hoc enim daretur via facilior sollicitandi matrimonia aliena (S. THOM., *c. gent.*, III, 123).

purement humaine ne pourrait rompre le lien formé par Dieu (Matth., xix, 6).

7. — Qu'une séparation incomplète — séparation relative à la vie domestique (*quoad torum*) soit permise pour de graves motifs, sans que le lien du Mariage soit dissous, l'Église le déclare formellement (Trid., sess. 24, can. 8). On peut ainsi, en pareil cas, remédier suffisamment aux inconvénients plus graves qui, par suite de l'incompatibilité existant entre les époux, résulteraient de l'indissolubilité du lien conjugal.

§ 32. — Indissolubilité absolue du Mariage consommé entre chrétiens.

1. — La loi naturelle, l'institution originelle du Mariage veulent l'indissolubilité du lien conjugal. Cette indissolubilité s'accroît encore par la dignité sacramentelle que Jésus-Christ a conférée au Mariage chrétien : il suffit, pour s'en convaincre, de songer que l'indissolubilité, précisément parce qu'elle est le bien le plus excellent du Mariage, se nomme d'ordinaire « sacrement » (*sacramentum*) (1). *Lex divina supernaturalem quamdam rationem inseparabilitatis apponit ex significatione inseparabilis conjunctionis Christi et ecclesiæ, qua est una unius* (S. Thom., *c. gent.*, iii, 123). « Le Mariage est honorable en tout (Hebr., xiii, 4) : c'est Dieu qui, au commencement du monde, l'a institué pour la propagation et la conservation du genre humain ; c'est lui qui l'a fait indissoluble (*inseparabile decrevit*) ; et, suivant la doctrine de l'Église, le Mariage est devenu plus ferme encore (*firmius*) et plus saint (*sanctius*) par Jésus-Christ, qui lui a conféré la dignité sacramentelle et a voulu en faire une image de son union avec l'Église » (Leo XIII, *Quod apostolici muneris*). *Ratione singularitatis in unione est* fides, *ratione utilitatis* proles, *ratione inse-*

(1) Inseparabilitas competit matrimonio, secundum quod est signum perpetuæ conjunctionis Christi et ecclesiæ, et secundum quod est in officium naturæ ad bonum prolis ordinatum, Sed quia separatio matrimonii magis directe repugnat significationi sacramenti quam prolis bono, cui ex consequenti repugnat, inseparabilitas matrimonii magis in bono sacramenti intelligitur quam in bono prolis, quamvis in utroque intelligi possit, et secundum quod pertinet ad bonum prolis, erit de lege naturæ, non autem secundum quod pertinet ad bonum sacramenti (*Suppl.*, q. 57, a, 1, ad 2).

parabilitatis sacramentum. *Et hæc tria significant triplicem proprietatem unionis Christi cum ecclesia, quia sc.* unitur uni, *et quia ex ea* filios generat, *et quia* numquam separatur (S. Bonav., iv, dist. 31, a. 1, q. 2). Pour la même raison, le Mariage chrétien seul s'appelle *matrimonium* ratum, c'est-à-dire ferme ou permanent, parce que, grâce à la consécration sacramentelle, il acquiert une stabilité plus grande encore.

Dès lors, évidemment, le Mariage chrétien ou sacramentel est, quant à la durée ou permanence, entièrement soustrait à toute autorité humaine. Il ne devient, d'ailleurs, absolument indissoluble, qu'après la consommation ; il n'est dissous ni immédiatement par Dieu, ni par l'Église, qui n'a point ce pouvoir. C'est ce qu'attestent la doctrine et la pratique constantes de l'Église (Cfr. Trid., sess. 24, can. 5 et 7).

2. — La loi de l'absolue indissolubilité du Mariage contracté et consommé entre chrétiens se déduit aussi, avec toute la clarté désirable, de la « doctrine évangélique et apostolique », c'est-à-dire des paroles de Jésus-Christ et des Épîtres de saint Paul. « Quiconque renvoie sa femme (πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ) et en prend une autre, commet un adultère ; et quiconque épouse celle que son mari aura quittée, commet un adultère » (Luc., xiv, 18) (1). L'indissolubilité du Mariage, dans le royaume de Jésus-Christ, est affirmée, ici, sans aucune limite, sans aucune exception. La loi nouvelle du Mariage, ou plutôt la loi du Mariage renouvelée par Jésus-Christ est plus parfaite — plus sévère — que la loi mosaïque qui tolérait le divorce en certains cas. Le Sauveur a révoqué cette tolérance et rétabli, dans toute sa force, la loi originelle de l'indissolubilité du lien conjugal, loi établie par le Créateur dans le Paradis terrestre. — D'après le texte de saint Marc (x, 1-12), tout divorce est aussi clairement et formellement condamné par le Seigneur ; tout Mariage que l'un des deux époux voudrait contracter du vivant de l'autre conjoint, est proclamé un adultère. Les Pharisiens demandaient au Sauveur :

---

(1) *Omnis qui dimittit uxorem suam et ducit alteram, mœchatur* : primo, quia non potest primam dimittere nisi ex sola causa fornicationis (Matth., xix, 9) : secundo, quia quacumque ex causa illam dimittat, non ei licet illa vivente aliam ducere, et hoc secundum legem naturæ divinitus institutam in hominis formatione (Gen., ii, 24), et hæc est quæ dictat, quod « matrimonium est maris et feminæ conjunctio individuam vitæ retinens consuetudinem », quæ etiam dictat, quod illud est vinculum insolubile. — Et ideo subdit : « *Et qui dimissam a viro duxerit, mœchatur* », et ratio hujus est, quia uxor est illius, cujus primo fuit, quantumcumque videatur separari (S. Bonav., *in Luc.*, 16, 18).

« Est-il permis à un homme de renvoyer sa femme », de rompre le lien conjugal ? Et, dans sa réponse, le Sauveur montre que la tolérance accordée par Moïse n'est qu'une exception à la loi primitive qui interdit toute dissolution du lien conjugal. En sa qualité de législateur de l'Alliance nouvelle, en vertu de sa toute-puissance divine, il révoque une permission qui n'a été accordée aux Juifs qu'en raison de la dureté de leur cœur — la permission de répudier sa femme, si la vie commune devenait fâcheuse — et il rétablit le Mariage dans son indissolubilité originelle, puisqu'il condamne sans réserve, dans son royaume, toute tentative faite pour rompre le Mariage. Cette décision donnée aux Pharisiens, il la confirme devant ses disciples qui, plus tard, dans un entretien privé, réitèrent la même question. « Quiconque (ὃς ἄν, *quicumque*) renvoie sa femme et en épouse une autre, commet un adultère à l'égard de celle qu'il a renvoyée (ἐπ' αὐτήν, *super eam*, la femme renvoyée, parce que, malgré le renvoi, elle est et reste son épouse) ; et si une femme quitte son mari et en épouse un autre, elle commet un adultère » (Marc, x, 11-12). Le Seigneur affirme expressément que tout second Mariage, après le renvoi de la femme ou du mari, est un adultère, ce qui suppose la permanence du lien conjugal, ce qui établit dès lors l'indissolubilité du Mariage. D'après la loi, le mari avait le droit de donner le libelle de répudiation. Ce privilège de l'homme est supprimé : les deux sexes sont ramenés à la parfaite égalité relativement aux droits et aux devoirs du Mariage. *Vir repudiabat uxorem, non e converso, unde non judicabantur ad paria, et hujus ratio est, quia mulier merito primi peccati subjecta est viro ; sed post reconciliationem Christi, in quo non est servus et liber, masculus et femina* (Galat., iii, 28), *omnino quantum ad legem tori ad paria judicantur* (S. Bonav., iv, dist. 35, q. 1).

Dans saint Matthieu, également, le Sauveur déclare que le lien conjugal ne peut jamais être dissous ; il ajoute qu'une simple séparation extérieure, en ce qui concerne l'habitation ou la vie commune, est permise dans le cas d'adultère de l'un des époux. « Et moi je vous dis : Quiconque (πᾶς, *omnis*) aura renvoyé sa femme, sauf le cas d'adultère (παρεκτὸς λόγου πορνείας, *excepta fornicationis causa*), la fait (ποιεῖ, *facit*) devenir adultère, et quiconque épouse celle que son mari aura renvoyée (ὁ ἀπολελυμένην γαμήσας, *qui dimissam duxerit*), commet un adultère » (Matth., v, 32). « Je vous dis : Quiconque (ὃς ἄν, *quicumque*) renvoie sa femme, si ce n'est en cas d'adultère (μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, *nisi ob fornicationem*), et en épouse une autre, commet un adultère ; et celui qui épouse celle qu'un autre a renvoyée, commet un adultère » (Matth., xix, 9). On a fort discuté à propos de l'exception

faite par le Sauveur : « Si ce n'est en cas d'adultère » (1). On a voulu (protestants, grecs) à tort en conclure que le lien conjugal est rompu par l'adultère et que, dans ce cas, un nouveau Mariage est permis. L'Église a déclaré que « conformément à la doctrine évangélique et apostolique, le lien du Mariage ne peut être dissous par l'adultère de l'un des époux, et qu'aucun des deux conjoints, pas même celui qui est innocent, ne peut, du vivant de l'autre conjoint, contracter un Mariage » ; elle a ajouté que, « pour divers motifs, une séparation relativement à l'habitation, est permise entre époux pour un temps déterminé ou non déterminé » (Trid., sess. 24, can. 7). L'Église, par son enseignement et dans sa pratique, a toujours regardé comme un adultère le nouveau Mariage des époux séparés, même pour cause d'adultère. Le Sauveur permet donc au mari, de renvoyer l'épouse adultère, mais de telle sorte que ce renvoi concerne seulement la cohabitation et n'entraîne point la dissolution du lien conjugal. L'exception : « sauf le cas d'adultère » se rapporte aux mots : « Quiconque renvoie sa femme » et non aux mots suivants : « et en épouse une autre ». *Exceptio Domini non refertur ad* utrumque *actum, sed ad* alterum *tantum, sc. ad actum* dimissionis (S. Bonav., iv, dist. 35, q. 4). Que cette exception ne s'étende pas également à un nouveau Mariage qui serait contracté, on le voit bien puisqu'il est dit ensuite, sans réserve : Quiconque épouse une femme renvoyée avec ou sans raison par son mari, commet un adultère, parce qu'il contracte ou veut contracter l'union conjugale avec une femme encore liée à son premier mari. Malgré le renvoi, le Mariage subsiste quant au lien ; il oblige, par conséquent, le mari non moins que la femme, même après le renvoi (2). *Post divortium vir in nullo tenetur uxori nec e converso, sed quamvis nihil teneatur reddere, nihilominus tamen sacramentaliter est ligatus, et quia est ei alligatus, quamdiu vivit, ideo non potest alteri alligari* (S. Bonav., iv, dist. 35, q. 4).

D'autres observations justifient cette interprétation de ce texte si difficile de saint Matthieu. Le texte de notre évangéliste doit évidemment s'accorder avec les autres textes bibliques (Marc,

---

(1) On trouvera la critique des multiples interprétations de ce texte, dans Palmieri, *De matrim. christ.*, th. 20-24.

(2) Potest divortium fieri propter crimen fornicationis, et tunc non potest contrahere nec vir nec mulier, quia, quum essent personæ legitimæ, fuit inter eas sacramentum, quod est vinculum insolubile. Unde divortium non est separatio quantum *ad vinculum sacramentale*, sed quantum ad debitum et cohabitationem (S. Bonav., iv, dist. 35, q. 4).

Luc, Paul) comme avec les décisions dogmatiques du magistère de l'Église qui affirment expressément l'absolue indissolubilité du lien conjugal. — C'est ainsi que les apôtres ont compris les paroles du Sauveur, car ils en tirent cette conclusion, « qu'il n'est pas avantageux de se marier » puisque le mari ne peut renvoyer sa femme qu'en cas d'adultère et que, par conséquent, le lien conjugal ne peut être dissous. — Dissoudre le Mariage pour cause d'infidélité conjugale, cela n'est point en harmonie avec la perfection et la sainteté de la législation du Mariage sous l'alliance nouvelle. *Neque quisquam ita est absurdus, ut mœchum neget esse, qui duxerit eam, quam maritus propter causam fornicationis abjecit, quum mœchum dicat eum, qui duxerit eam, quæ præter causam fornicationis abjecta est* (S. Aug., *De conjug. adult.*, l. 1, c. 9, n. 9).

3. — Les paroles du Sauveur reçoivent, du texte de saint Paul, un nouvel éclaircissement. « Quant à ceux qui sont mariés, ce n'est pas moi, mais le Seigneur qui leur fait ce commandement (*præcipio non ego, sed Dominus*), que la femme ne se sépare point d'avec son mari (μὴ χωρισθῆναι, *non discedere*) ; si elle s'en est séparée, qu'elle demeure sans se marier (ἄγαμος *innupta*), ou qu'elle se réconcilie avec son mari — et que le mari de même ne quitte point sa femme » (I Cor., vii, 10-11). Ici, l'Apôtre enjoint aux époux chrétiens le précepte divin, c'est-à-dire le précepte formulé par le Sauveur lui-même, qui rend impossible toute rupture du lien conjugal. Si, pour un motif quelconque, ces époux doivent se séparer quant à la vie commune, alors — selon la cause de la séparation — qu'ils se réconcilient ou sinon qu'ils s'abstiennent de contracter une nouvelle union, — ce qui suppose que, malgré ladite séparation, le lien conjugal oblige les deux époux pour la vie entière. — D'après I Cor., vii, 39, la femme « est liée tant que son mari est vivant » (*quanto tempore*, ἐφ' ὅσον χρόνον) et c'est seulement par la mort de son mari qu'elle recouvre la liberté de contracter une nouvelle union. — « La femme mariée est liée par la loi du Mariage (*alligata est*, δέδεται) à son mari tant qu'il est vivant ; mais lorsqu'il est mort, elle est dégagée (*soluta*) de la loi qui la liait à son mari. Si donc elle épouse un autre homme pendant la vie de son mari, elle sera tenue pour adultère » (Rom., vii, 2, 3). Ici, l'Apôtre enseigne (ou, par son argumentation, il suppose comme une chose connue) que le lien conjugal ne peut être rompu que par la mort de l'un des époux. Il songe ainsi à la loi du Mariage, telle que Dieu l'a établie dans l'Eden et telle que Jésus-Christ l'a promulguée pour le Testament nou-

veau, en la rendant universellement obligatoire. *Hæc verba Apostoli toties repetita, toties inculcata, vera sunt, viva sunt, sana sunt, plana sunt. Nullius viri posterioris mulier uxor esse incipit, nisi prioris esse desierit. Esse autem desinet uxor prioris, si morietur vir ejus, non si fornicetur* (S. Aug., *De conjug. adult.*, l. 4, c. 4, n. 4). — *Omnes causationes Apostolus amputans apertissime definivit, vivente viro, adulteram esse mulierem, si alteri nupserit... Quamdiu vivit vir, licet adulter sit, licet sodomita, licet flagitiis omnibus coopertus et ab uxore propter hæc scelera derelictus, maritus ejus reputatur, cui alterum virum accipere non licet* (S. Hieron., *Ad Amand.*, ep. 55, n. 3).

4. — La raison proprement dite, la raison suprême de l'absolue indissolubilité du Mariage consommé entre chrétiens est, sans doute, la volonté de Dieu ; mais la raison de convenance de cette loi établie par Dieu est dans la parfaite signification sacramentelle de ce Mariage. En effet, le Mariage doit représenter aussi parfaitement que possible l'union du Fils de Dieu avec la nature humaine, et l'union de Jésus-Christ avec l'Église : il faut, pour cela, qu'il soit absolument indissoluble, parce que le Fils de Dieu ne se sépare jamais de son Humanité sainte, parce que Jésus-Christ ne se sépare jamais de l'Église catholique. Inseparabilitas *matrimonii præcipue causatur, in quantum est sacramentum conjunctionis* indissolubilis *Christi et ecclesiæ, vel Verbi et humanæ naturæ in persona Christi* (S. Thom., *in ep. ad Rom.*, c. 7. l. 1).

§ 33. — Dissolubilité du Mariage chrétien non consommé.

1. — Le Mariage sacramentel, mais non consommé (*matrimonium ratum et non consummatum*), des époux chrétiens ne possède pas encore cette fermeté absolument indissoluble qui est propre au Mariage chrétien consommé. *Insolubilitas consequitur matrimonium non tantum* consummatum, *sed etiam* ratum, *et propter hoc etiam* ratum *est*, *quia quamdam insolubilitatem habet, licet* minorem *quam matrimonium consummatum : habet tamen sibi competentem, sicut et illud* (S. Bonav., dist. 27, n. 3, q. 2). En effet, aussi longtemps que les époux ne sont pas devenus « une seule chair », ou « un seul corps », leur union conjugale ne figure pas l'union de Jésus-Christ avec l'Église spécifiquement au point de vue de l'indissolubilité (1). C'est pour-

(1) Matrimonium ante carnalem copulam significat illam conjunctionem, quæ est Christi ad animam per gratiam, quæ quidem solvitur per disposi-

quoi, il ne répugne point à la signification sacramentelle du Mariage que, dans certaines circonstances, le lien conjugal puisse être dissous. Évidemment, cette dissolution ne peut se faire que par l'autorité divine ou par une autorité que Dieu a conférée. *Sicut in lege humana publica non potest dispensare nisi ille, a quo lex auctoritatem habet vel is, cui ipse commiserit, ita in præceptis juris divini, quæ sunt a Deo, nullus potest dispensare* nisi Deus vel is, cui ipse specialiter committeret (S. Thom., 1, 2, q. 97, a. 4, ad 3). L'indissolubilité du Mariage provenant du droit divin naturel et positif, l'Église ne peut rompre le lien conjugal que dans les limites fixées par Dieu ; en cet ordre de choses, elle n'a pas une autorité principale, mais seulement un pouvoir ministériel, comme pour la rémission des péchés au tribunal de la Pénitence. De droit commun et ordinaire, le lien conjugal n'est dissous que par l'émission solennelle des vœux dans un Ordre approuvé par l'Église ; tandis que, par extraordinaire, et pour des motifs importants, ce même lien peut être dissous par une dispense du Siège apostolique. Le premier point est défini dogmatiquement ; la seconde proposition est, du moins, la doctrine certaine de l'Église.

2. — Le Mariage validement contracté entre chrétiens, mais non consommé, est rompu (*dirimitur*) par la profession solennelle des vœux de religion (*per solemnem religionis professionem*) de l'un des conjoints dans un Ordre approuvé par l'Église (Trid., sess. 24, can. 6). *Nos nolentes a prædecessorum nostrorum vestigiis declinare, qui respondere consulti, antequam matrimonium sit per carnalem copulam consummatum, licere alteri conjugum reliquo inconsulto ad religionem transire, ita quod reliquus ex tunc legitime poterit alteri copulari : hoc ipsum tibi consulimus observandum* (Innoc. III. — Denzinger n. 354). *Post consensum legitimum de præsenti licitum est alteri altero etiam repugnante eligere monasterium (sicut sancti quidam de nuptiis vocati fuerunt) ; dummodo carnalis commixtio non intervenerit inter eos, et alteri remanenti (si commonitus continentiam servare noluerit) licitum est ad secunda vota transire. Quia cum non fuissent* una caro *simul effecti, satis potest unus ad Deum transire et alter in sæculo remanere* (Alexand. III. — Denzinger n. 334).

3. — La solennité du vœu est purement d'institution ecclé-

---

tionem spiritualem contrariam, sc. per peccatum mortale : sed post carnalem copulam significat conjunctionem Christi ad ecclesiam quantum ad assumptionem humanæ naturæ in unitatem personæ, quæ omnino est indivisibilis (*Suppl.*, q. 61, a. 2, ad 1).

siastique (*voti solemnitas ex sola constitutione ecclesiæ est inventa* — Bonif. VIII), et l'Église a statué que la profession dans un Ordre approuvé par le Saint-Siège ou autorisé à émettre des vœux solennels doit être regardée comme un vœu solennel (*votum* solemne) (1). Un tel vœu n'est pas seulement un empêchement dirimant en ce sens qu'il ne permet pas de contracter validement le Mariage ; il a, de plus, la vertu d'annuler le Mariage, en ce sens qu'il dissout, quant au lien, le Mariage contracté avant la profession, mais non consommé, en sorte que le conjoint, qui reste dans le monde, peut se remarier. Cette doctrine est définie comme un dogme de foi par le Concile de Trente ; mais elle s'était déjà progressivement développée au cours des siècles, et, dès le commencement du XIIe, nous la trouvons nettement formulée. Nous avons ici pour caution non seulement l'infaillibilité de l'Église, mais la sainteté même de cette Église éclairée et guidée par l'Esprit de Dieu : ses lois morales sont toujours « immaculées » (Ps., XVIII, 8) et restent l'expression fidèle de la volonté divine.

Les théologiens du moyen âge voyaient déjà une raison de convenance dans la nature même du vœu solennel qui lie irrévocablement l'homme à Dieu et le consacre exclusivement au service de ce Dieu. De même que la mort corporelle rompt le lien du Mariage consommé, de même la mort spirituelle du profès, qui meurt entièrement au monde et à lui-même, rompt le lien du Mariage simplement contracté validement, c'est-à-dire non consommé. *Sicut vinculum matrimonii* consummati *est insolubile viventibus extremis vita corporali nec solvitur nisi* morte corporali, *sic nec matrimonium, in quo est conjunctio mentium et animarum potest solvi, nisi homo* moriatur spiritualiter *huic mundo sive operi carnis, et hoc fit intrando religionem et emittendo votum castitatis solemne. Ex tunc enim solvitur tale matrimonium, ex quo spiritualiter moritur* (S. Bonav., IV, dist. 27, a. 3, q. 2. Cfr. *Suppl.*, q. 91, a. 2).

4. — Après le Mariage contracté, il est accordé aux époux un délai de deux mois (*bimestre*), durant lesquels ils peuvent s'abstenir des rapports conjugaux et réfléchir s'ils veulent consommer le Mariage ou entrer dans un Ordre. Le lien est alors

---

(1) Illa *votorum solemnitas*, quam Ordini regulari ecclesia concedit, non consistit in pompa exteriori, qua vota emittuntur, sed consistit præcise in efficacia ipsis ecclesiæ constitutione indita, qua votum non solum illicitos, sed etiam irritos reddat actus contrarios, atque idcirco in casu nostro votum castitatis dirimat matrimonium postea contrahendum vel antea contractum *ratum* tantum (Gasparri, I, n. 566).

rompu indépendamment du consentement mutuel des deux conjoints, aussitôt que l'un ou l'autre, en faisant profession solennelle, pose la condition requise, mais suffisante à cette fin. *Ecclesia saltem dat inducias usque ad duos menses, ultra quod tempus tenetur vir aut mulieri debitum reddere aut ad vitam aliam se transferre. Tunc ergo est vinculum solutum, cum homo ad vitam aliam est irregressibiliter translatus et ideo dicitur mortuus* (S. Bonav., iv, dist. 27, a. 3, q. 2). — En ce cas, le lien du Mariage est-il rompu en raison du droit naturel, du droit divin ou du droit ecclésiastique ? Les théologiens diffèrent d'opinion (1). La meilleure est celle-ci : C'est en raison d'une institution divine ecclésiastique. Il est évident que le lien conjugal ne peut être dissous sans l'intervention de l'autorité divine. Or, ici. Dieu ne veut pas, seul et immédiatement, dissoudre ce lien ; il veut le ministère de l'Église. En effet, il a donné à son Église le pouvoir d'attacher au renoncement absolu au monde par l'émission des vœux solennels ou par la profession religieuse l'efficacité de rompre le Mariage. — La dissolution du Mariage est donc, ici, tout d'abord et immédiatement, l'effet du pouvoir ministériel que l'Église possède.

5. — Cette disposition établie par l'Église est pleine de sagesse et en parfaite harmonie avec son but : elle lui permet de montrer la valeur et la dignité de la vocation religieuse, puisque, en sa faveur, elle rompt un lien que nulle puissance purement humaine ne peut rompre. Qu'il soit possible de rompre le Mariage en de telles conditions, on le comprend, puisque le Mariage non consommé ne possède pas encore, soit au point de vue naturel soit comme union sacramentelle, sa plus haute perfection qui, seule, rend le lien conjugal absolument indissoluble.

6. — Si l'Église peut établir une loi générale, en vertu de

---

(1) Conveniens et rationabile erat attenta natura religiosæ professionis, qua quis sæculo moritur et assumit statum tantæ perfectionis, et attenta ratione matrimonii solum rati ac nondum consummati, ut concederetur alis facultas transeundi ad religionem solvendo vinculum matrimonii ac relinquendo alteri conjugi libertatem denuo contrahendi. Hanc facultatem in radice concessit Christus suæ ecclesiæ, i. e. Summo Pontifici suo vicario, ut nempe statuere posset, quod opportunum esset circa dissolutionem matrimonii rati. Ac tandem ita proxime statutum est per ipsam ecclesiam, nempe per Summos Pontifices, ut religiosa professio solveret vinculum matrimonii rati et relinqueret alterum conjugem in libertate contrahendi aliud matrimonium. Et ita quidem statutum videtur ab initio, ex quo introductus fuit status religiosus. Quare dicetur convenientia hujus rei esse de jure naturæ, auctoritas esse de jure divino Christi, institutio demum de jure humano pontificio (Aversa, q. 2, sect. 6).

laquelle le Mariage chrétien non consommé est dissous par la profession solennelle, on n'est pas en droit d'en conclure d'avance qu'il est inadmissible ou impossible que la suprême autorité ecclésiastique puisse, en tel cas ou tel cas particulier, et pour d'autres motifs importants, rompre le Mariage. Or, il est très certain que, de fait, le Siège apostolique a reçu de Dieu ce pouvoir. La meilleure preuve, c'est qu'en bien des cas, depuis des siècles, les Papes ont fait usage de ce pouvoir et, plus particulièrement, à des époques plus récentes. L'opinion contraire, autrefois soutenue par nombre de théologiens de valeur, doit donc, aujourd'hui, être rejetée comme insoutenable (1). *Quamquam hæc Romani Pontificis potestas proprie de fide non sit, tamen nemo catholicorum hodie eamdem ipsi negat nec sine magna temeritate negare potest, quum eadem Romanus Pontifex utatur, etiam altero conjuge invito* (GASPARRI, II, n. 1081). D'ailleurs, pour la validité de la dispense, il faut un motif important, dont l'appréciation est réservée au Pape. *Communior et tutior sententia est, quæ requirit justam causam ad validitatem hujus dispensationis, ita ut absque justa causa, non valeat dissolutio matrimonii rati et consequenter novum aliud matrimonium. Quum enim supponamus, hoc matrimonium esse ex ratione sua indissolubile, ad summum ex justa causa dici debet concessa potestas illud dissolvendi* (AVERSA, q. 2, sect. 6).

7. — Le Mariage sacramentel, mais non consommé, qui, en lui-même, est indissoluble en raison de son institution divine, est donc dissous en ce cas — mais seulement en vertu d'une autorité divine. C'est Dieu lui-même qui, par son représentant sur la terre, délie ce qu'il avait lié. C'est la meilleure garantie qu'en rompant ainsi le Mariage il n'en résultera aucun dommage ; qu'au contraire les conséquences seront heureuses pour les individus comme pour la société. *Convenienter ad commodam et prudentem gubernationem fidelium eorumque juvamen Christus in sua ecclesia reliquit hujusmodi potestatem* (AVERSA, q. 2, sect. 6). — Le Mariage chrétien ne peut être dissous que des deux manières que nous avons indiquées. La réception des Ordres sacrés (ou le vœu solennel attaché à ces Ordres) ne rompt point le Mariage contracté auparavant : elle empêche de contracter validement le Mariage, et elle rend illicite l'usage du Mariage contracté antérieurement.

---

(1) De Summi Pontificis potestate in dispensando super matrimonio rato et non consummato nulla est in foro et in praxi disputatio, et sola controversia reduci consuevit ad causam, an adsit videlicet causa sufficiens pro tali dispensatione concedenda (BENED. XIV, *Quæst. canon.*, 24).

§ 34. — Dissolubilité du Mariage contracté par les non-chrétiens.

1. — Le Mariage conclu entre non-baptisés, surtout s'il a été consommé, est, en lui-même, indissoluble de droit naturel. Toutefois, cette indissolubilité n'est point absolue ni sans exception, parce qu'une telle union ne possède point la sacramentalité qui contribue si efficacement à donner au lien conjugal son entière stabilité (1). Le Mariage simplement conforme au droit naturel reste, dans l'économie actuelle de la grâce et du salut, essentiellement imparfait parce qu'il ne suffit point à réaliser entièrement le but principal qui est l'éducation des enfants en vue du ciel et, par conséquent, l'extension du royaume de Jésus-Christ. Il s'ensuit que le Mariage non-chrétien, même après sa consommation, peut encore être dissous, et même plus facilement que le Mariage sacramentel non consommé. Tout Mariage contracté par des infidèles peut, de fait, dans certaines circonstances, être dissous par une autorité supérieure « en faveur de la foi » (*in favorem fidei*), c'est-à-dire pour le bien de la religion et des mœurs. Ici encore, le lien peut être rompu de deux façons : soit régulièrement en raison du « privilège paulinien » (*privilegium fidei, casus Apostoli*), soit ordinairement par une dispense du Siège Apostolique. *Si alter infidelium conjugum ad fidem catholicam convertatur, altero vel nullo modo vel non sine blasphemia divini nominis vel ut eum pertrahat ad mortale peccatum, ei cohabitare volente : qui relinquitur ad secunda, si voluerit, vota transibit* (Innoc. III. — Denzinger, n. 350).

2. — Après avoir donné son conseil à ceux qui ne sont point mariés, après avoir rappelé aux époux le précepte du Seigneur relatif à l'indissolubilité du lien conjugal, l'Apôtre parle des Mariages qui, par suite de la conversion de l'un des conjoints et,

---

(1) Matrimonia semel inter ethnicos valide contracta sunt quidem etiam sua natura indissolubilia, minus tamen quam matrimonia christianorum. Hæc enim præter eam indissolubilitatem, quam matrimonia omnia, etiam infidelium, ex ipsa lege naturæ habent, aliam etiam peculiarem indissolubilitatis rationem ex ipso jure divino posito annexam habent, quia sunt sacramenta ex propria et peculiari institutione divina significantia perpetuam ac indissolubilem Christi unionem cum ecclesia (Tanner, disp. 8, q. 5, dub. 1, n. 2-4).

dès lors, par suite de la disparité du culte (*disparitas cultus*), sont devenus des Mariages mixtes (*conjugia imparia* — S. Aug.). Si le mari ou la femme se convertit, tandis que l'autre conjoint reste dans l'infidélité, alors il faut se conformer aux enseignements que voici : « Pour ce qui est des autres, ce n'est pas le Seigneur, mais c'est moi qui leur dis : Si un fidèle a une femme qui soit infidèle (*infidelem uxorem*), et qu'elle consente à demeurer avec lui (*consentit*, συνευδοκεῖ), qu'il ne se sépare point d'avec elle (*non dimittat*, μὴ ἀφιέτω). Et si une femme fidèle a un mari qui soit infidèle, et qu'il consente à demeurer avec elle, qu'elle ne se sépare point d'avec lui. — Mais si la partie infidèle se sépare (*discedit*, χωρίζεται), qu'elle se sépare (*discedat*, χωριζέσθω) : car un frère ou une sœur ne sont plus assujettis en cette rencontre (οὐ δεδούλωται, *non servituti subjectus est*) : mais Dieu nous a appelés pour vivre en paix (*in pace*, ἐν εἰρήνῃ — I Cor., vii, 12-16). Ces paroles de l'Apôtre ont toujours été comprises par l'Église en ce sens que l'époux converti au christianisme est libre, en certaines circonstances et à de certaines conditions, après la séparation du conjoint infidèle, de contracter un nouveau Mariage, mais un Mariage chrétien ou sacramentel, parce que le lien du Mariage contracté avant la conversion est rompu en vertu d'une disposition divine (*jure evangelico*). C'est la conclusion de ce second Mariage, et non point la réception du sacrement de Baptême, qui a pour effet de rompre le lien conjugal de la précédente union. *Per sacramentum baptismi non solvuntur conjugia, sed crimina dimittuntur* (Innoc. III. — Denzinger, n. 352).

Le Seigneur n'ayant point, durant sa vie mortelle, donné par lui-même et formellement des instructions relativement à ces « Mariages mixtes », l'Apôtre s'adresse, ici, au conjoint devenu fidèle et il lui montre comment il doit se conduire à l'égard du conjoint infidèle. Saint Paul distingue deux cas. Si la partie infidèle promet de vivre en paix, c'est-à-dire de persévérer dans la vie conjugale en sorte que l'honneur du Créateur et de la religion chrétienne n'ait point à en souffrir et que le salut du conjoint chrétien ne soit pas compromis, alors la partie fidèle ne doit point, d'après le conseil de l'Apôtre, quitter le conjoint infidèle, parce qu'en pareille circonstance elle peut espérer gagner au christianisme la famille tout entière. Évidemment, c'est à l'Église de juger si (et dans quelles conditions) la partie chrétienne peut continuer la cohabitation. De là vient qu'en certaines occurrences l'Église a interdit cette cohabitation, si la partie infidèle ne veut pas recevoir le Baptême : elle estime, en effet, que, seule, la conversion du conjoint demeuré infidèle est

un gage suffisant pour « la paix », c'est-à-dire pour une cohabitation sans danger pour la foi et pour les mœurs. — Si, au contraire, la partie infidèle ne veut pas admettre les conditions établies par l'Église, alors « elle se sépare », c'est-à-dire elle rend impossible, pour la partie chrétienne, la continuation de la vie commune. Qu'elle se retire (*discedat*), comme dit l'Apôtre ; le conjoint chrétien n'a pas besoin de la retenir, il ne doit point la rappeler. Cette impossibilité morale d'une plus longue cohabitation avec le conjoint infidèle ne crée nullement, pour le conjoint converti, le devoir de ne point se marier de nouveau : il a toute liberté de contracter un Mariage chrétien, et quand il le contracte, le lien du précédent Mariage est dissous. C'est ce qu'affirment ces mots de saint Paul (1) : « Un frère ou une sœur ne sont plus assujettis en cette rencontre » par la loi divine qui ne permet pas aux époux chrétiens de rompre le lien conjugal et qui oblige les époux séparés quant à la cohabitation à vivre sans se remarier ou à se réconcilier (I Cor., vii, 11). *Si in matrimonio infidelium una tantum pars convertitur ad fidem, hæc liberatur ab officio cohabitationis et debiti solvendi, imo tunc ab ipso vinculo matrimonii, quando infidelis non vult cohabitare sine contumelia creatoris* (S. Bonav., iv, dist., 39, a. 2, q. 1).

3. — Puisque le privilège consenti par le Seigneur et promulgué par saint Paul en faveur de la foi ne vaut que dans le cas où la cohabitation pacifique des époux est rendue impossible par la faute de la partie infidèle, il est clair que le conjoint chrétien doit, avant de contracter un nouveau Mariage, s'assurer que le conjoint resté infidèle est hostile au christianisme. Pour arriver à cette certitude, une sommation ou interpellation (*interpellatio*) doit être faite au conjoint infidèle : Veut-il se convertir, veut-il continuer la vie commune sans que la gloire de Dieu ait à en souffrir, sans danger pour la religion et pour les mœurs du conjoint converti ? C'est seulement après le refus de l'infidèle, que l'époux baptisé est libre. Si cette interpellation est physiquement ou moralement impossible, il faut demander une dispense du Siège apostolique. — Même si le privilège paulinien

---

(1) Hæc verba in hunc sensum intellexit ecclesia, ut frater aut soror fidelis non subjiciatur servituti et ligamini prioris conjugii, sed possit illud dissolvere et aliud novum inire conjugium, cum altera sc. persona fideli. Hæc autem facultas dissolvendi conjugium in tali casu non quidem competebat fideli ex natura ipsa rei, sed dici debet concessa fuisse a Christo sua auctoritate suprema et promulgata ab Apostolo atque sic recepta et intellecta ab ecclesia. Quare non oportet aliam quærere rationem nisi quod valde conveniens fuit et humanæ fragilitati accommodatum et fidei favorabile id concedi (Aversa, q. 2, se t. 2).

n'est pas d'origine purement apostolique ou ecclésiastique, mais d'institution divine (1), le Pape a cependant tout pouvoir quant à l'interprétation et à l'application de ce privilège dans les circonstances qui peuvent se présenter et qui sont très diverses.

4. — On rencontre parfois d'autres cas auxquels ce privilège ne s'étend point et ne peut, dès lors, s'appliquer : par exemple, deux époux païens sont séparés par une grande distance ; ils sont sans nouvelles l'un de l'autre ; l'un des conjoints reçoit le Baptême, l'autre serait disposé à cohabiter en paix. En ce cas, où le privilège paulinien n'autorise point le conjoint converti à contracter un nouveau Mariage, le Pape — les faits sont là pour l'attester (2) — peut, comme représentant de Jésus-Christ et en vertu de son pouvoir ministériel, rompre le Mariage non chrétien même consommé.

Le Mariage contracté conformément au droit naturel entre non-baptisés est absolument indissoluble, parce que ces époux ne sont pas soumis à la juridiction de l'Église ; il en est de même pour le Mariage de deux infidèles qui se convertissent tous deux et qui n'ont consommé le Mariage qu'après le Baptême, tandis que ce Mariage, même devenu chrétien, pouvait encore être dissous avant la consommation.

---

(1) Circa originem hujus privilegii est duplex sententia. Nonnulli censent, hoc privilegium esse juris humani, latum sc. ab Apostolo potestate apostolica pro Corinthiis et deinde a Primate ad totam ecclesiam extensum. Alii docent, esse juris divini, nempe ab ipso Christo Domino statutum et ab Apostolo tantum promulgatum. Hæc altera sententia est communior (GASPARRI, II, n. 1084). — Cfr. LEHMKUHL, II, n. 705-710.

(2) Hæc quæstio unice solvi potest ex facto R. R. P. P., supposito principio, quod quando agitur de R. P. ut tali, etiam in re morali ab esse ad posse valeat illatio. Jam vero si verba S. Pii V, ac maxime Gregorii XIII, sensu obvio sumamus, significare dispensationem in matrimonio legitimo palam est (GASPARRI, II, n. 1109). — Cfr. BALLERINI-PALMIERI, VI, n. 692-710. — BIEDERLACK S. J., *Ueber das sogen. paulinische Privilegium*, (*Innsbr. Zeitschr.*, 1883, p. 304-322).

TROISIÈME SECTION

ADMINISTRATION DU SACREMENT DE MARIAGE.

Le Mariage est le principe de la famille, et la famille elle-même est la clef de voûte de la société. Le lien conjugal et la vie commune du Mariage n'existent que par le consentement mutuel de l'homme et de la femme, c'est-à-dire par un contrat. Contracter Mariage, c'est conclure un contrat. Cela est vrai du Mariage chrétien comme du Mariage simplement conforme au droit naturel. Même dans l'économie chrétienne de la grâce, le Mariage conserve ce caractère qui lui est propre ; il reste donc soumis aux conditions générales des contrats. Un contrat si important pour le bien commun ne peut être laissé à l'arbitraire des parties : il doit être réglé par l'autorité publique compétente. Ni la loi naturelle ni la loi divine positive ne précisent avec une clarté suffisante, avec les détails nécessaires pour garantir les mœurs et le bien de la société, quels contrats conjugaux doivent être regardés comme licites ou illicites, valides ou invalides. Il faut donc qu'une loi humaine positive vienne compléter et préciser. — Une autorité publique n'est pas moins nécessaire pour veiller à l'observation des lois naturelles et positives, pour prononcer judiciairement dans les doutes et dans les discussions que le droit peut soulever en ces matières. Le pouvoir judiciaire relativement au Mariage n'est, à proprement parler, qu'une conséquence du pouvoir législatif sur ce point : cette double autorité doit donc appartenir à une seule et même personne. Il nous faut, dès lors, traiter cette question : De quelle autorité relèvent le contrat matrimonial et ses conséquences ?

§ 35. — Pouvoir législatif et judiciaire de l'Église relativement au Mariage des chrétiens.

1. — D'après la volonté de Jésus-Christ, relativement au Mariage chrétien, le pouvoir, soit législatif soit judiciaire, appartient originairement et exclusivement à l'autorité spirituelle, c'est-à-dire ecclésiastique. L'Église (le Pape soit par lui-même soit en union avec les évêques) a été autorisée à établir des empêchements dirimants ; elle n'a point erré en les établissant — et (toutes) les causes matrimoniales relèvent des juges ecclésiastiques (TRID., sess. 24, can. 4 et 12).

La hiérarchie ecclésiastique possède donc le droit et le pouvoir de légiférer relativement au Mariage des chrétiens, de telle sorte que de cette réglementation dépendent non seulement la licéité ou l'illicéité, mais encore la validité ou l'invalidité du contrat conjugal. Ce droit et ce pouvoir lui ont été conférés originairement, c'est-à-dire immédiatement par Jésus-Christ. « Nous en avons une preuve convaincante dans l'histoire, qui nous montre clairement qu'à toutes les époques, l'Église a exercé librement l'autorité législative et judiciaire sur ce point... Alors même que tous les pouvoirs étaient entre les mains des princes chrétiens, les Papes et les évêques rassemblés en des synodes continuaient, avec la même liberté, avec la même conscience de leur droit, de prescrire et de défendre, selon qu'ils le jugeaient opportun, et malgré que cela ne parût point conforme aux lois civiles... Et les princes, loin de s'arroger un droit sur les Mariages chrétiens (*ut sibi adsciscerent in matrimonia christiana potestatem*), reconnaissaient que toute autorité en cette matière appartenait à l'Église (*ut potius* eam, quanta *est*, *penes ecclesiam esse agnoscerent et declararent*). De fait, ni Honorius, ni Théodose le Jeune, ni Justinien n'hésitèrent à proclamer que, relativement aux causes matrimoniales, ils n'avaient d'autre rôle que celui de veiller à l'observation des saints canons. S'ils ont établi des prescriptions légales en ce qui concerne les empêchements du Mariage, ils en donnaient volontiers cette raison que cela leur était permis par l'autorité ecclésiastique (*ex ecclesiæ permissu atque auctoritate*), de même qu'ils acceptaient le jugement de l'Église lorsqu'il s'agissait de divorce ou de questions concernant le lien conjugal » (LEO XIII, *Arcanum divinæ sapientiæ*).
La proposition affirmant « qu'originairement (*originarie*), seule la haute autorité civile a le pouvoir d'établir des empêchements

dirimants en matière de contrat matrimonial et que, dès lors, l'Église n'a eu ce pouvoir que dans l'hypothèse de l'assentiment ou de la connivence des princes » (*supposito assensu vel conniventia principum*) — cette proposition, disons-nous, a été condamnée comme hérétique et contraire aux décisions du Concile de Trente (BULLA *Auct. fidei*, prop. 59).

Que l'Église, à l'origine, ait tenu de la seule faveur des princes le pouvoir de porter des lois relativement au Mariage et de juger les causes matrimoniales, c'est là une affirmation que le témoignage de l'histoire et la lumière des faits contraignent à rejeter comme une pure invention, comme une fable qui ne mérite pas d'être discutée. Tenant compte des nécessités des temps et des besoins des fidèles, l'Église a, sur ce point, exercé son pouvoir législatif avec une pleine indépendance, avec la conscience de son droit et de son devoir. Par contre, l'autorité civile doit se reprocher de coupables empiètements sur ce droit purement ecclésiastique.

2. — C'est en vertu d'un droit qui lui appartient en propre (*jure proprio*), c'est-à-dire indépendamment de l'État, que l'Église exerce l'autorité législative et judiciaire sur les Mariages chrétiens (1). Elle possède encore ce privilège que, seule et exclusivement, elle tient de Jésus-Christ l'autorité en ce qui concerne le Mariage chrétien ou sacramentel. Quand il est question de la nature de l'union conjugale, de ses propriétés essentielles, de ses effets, l'autorité ecclésiastique est seule compétente. Les causes matrimoniales qui intéressent plus ou moins directement la nature intrinsèque ou le lien du Mariage, ressortissent au tribunal ecclésiastique : ainsi l'Église est la seule autorité compétente relativement aux fiançailles comme relativement à la séparation *quoad torum*. Tout ce que le pouvoir civil tenterait, sans le consentement de l'Église, de prescrire ou de décider en cette matière qui ne relève point de lui, serait nul et de nul effet. Pour qu'il en fût autrement, il faudrait le consentement ou l'approbation de l'Église (2). — Sans doute, par un côté,

---

(1) Quoniam matrimonia et causæ matrimoniales tractari debent lege *poli* et non lege *fori*, ideo non licet hoc facere, quod jus *civile* dictat — quamvis ecclesia *sustineat* ad terrorem malorum, — sed quod judicat *sancta ecclesia*, uxorem sc. adulteram non esse occidendam, sed potius dimittendam (S. BONAV., IV, dist. 37, a. 2, q. 1).

(2) A propos de l'empêchement de parenté légale (*cognationis legalis*), créée par l'adoption, le Docteur Seraphique fait cette remarque : Matrimonia reguntur jure poli, non jure fori ; sed adoptiones sunt de jure fori : ergo per tales adoptiones non habet matrimonium impediri. — Ad illud quod objicitur, quod regitur jure poli, jam patet responsio : quia ecclesia

le Mariage est purement civil et, à ce point de vue, l'État est compétent. Mais l'exercice même du pouvoir civil sous ce rapport suppose l'existence du Mariage chrétien et ne s'étend qu'aux effets civils et aux conséquences juridiques de ce Mariage déjà existant : par exemple, intérêts pécuniaires, questions d'héritage (1).

3. — Ce droit exclusif de l'Église sur les Mariages chrétiens a pour principe l'institution divine ; il ne peut donc subir aucune modification. Certains théologiens ont pensé que l'État possède par lui-même le droit de légiférer dans les causes matrimoniales: si ce droit ne lui appartient plus, disent-ils, c'est que l'Église le lui a retiré. Cette opinion ne peut plus être admise (2). Les déclarations du Siège apostolique attestent que l'autorité ecclésiastique est seule compétente dans les causes matrimoniales, parce que ce pouvoir a son principe dans la nature même du sacrement, dans le caractère sacré du Mariage et, par conséquent, dans la volonté de Jésus-Christ : *Putandum est, hoc totum factum esse* ex elevatione ipsa matrimonii ad statum sacramenti, *quia ex hoc quod res hæc alioqui civilis facta est taliter sacra, ut habeat veram sacramenti rationem, dici debet translata fuisse in* solius *ecclesiæ potestatem, ad quam spectat de sacramentorum dispositione et administratione decernere* (AVERSA, q. 9, sect. 2. — Cfr. VASQUEZ, disp. 3, n. 67).

La raison de cette compétence exclusive de l'Église dans les causes matrimoniales est donc celle-ci : non seulement le Mariage a en lui-même un caractère et un but religieux ; mais en-

---

tale impedimentum sua constitutione et approbatione fecit esse validum : alioquin non posset impedire (S. BONAV., IV, dist. 42, a. 2, q. 2).

(1) Jure civili res tantummodo ordinari atque administrari possunt, quas matrimonia efferunt ex sese in genere civili et quas gigni non posse manifestum est, nisi vera et legitima illarum causa, sc. nuptiale vinculum, exsistat (LEO XIII, *Arcanum divinæ sapientiæ*).

(2) Potuissent etiam principes sæculares ex genere et natura suæ potestatis matrimonii impedimenta quælibet, etiam dirimentia, pro ipsis quoque fidelibus subditis ex justa causa constituere eo modo, quo id Pontifex potest, nisi hic potestatem hanc sibi reservasset... Nihilominus tamen potuit per ecclesiam principibus sæcularibus usus hujus potestatis inhiberi : imo reipsa inhibitus ac reservatus est, ut per se ac propria auctoritate nullas leges ferre possint circa matrimonialem contractum nec ulla impedimenta statuere nisi cum prævia approbatione ecclesiasticæ potestatis (TANNER, disp. 8, q. 4, dub. 1). — Ecclesia hanc potestatem christianis principibus circa matrimonia fidelium ob dignitatem sacramenti ademit, quia omnino decuit, rerum sacrarum ac maxime sacramentorum causas a sola potestate ecclesiastica pendere (CONINCK, disp. 30, dub. 1, n. 6).

core, comme sacrement chrétien, il est intrinsèquement et essentiellement une chose sainte. « Puis donc que le Mariage est, de sa nature, une chose sainte, il convient (*consentaneum est*) qu'il soit réglé et gouverné, non point par l'autorité des princes, mais par la divine autorité de l'Église qui, seule, a le magistère des choses saintes (*quæ rerum sacrarum* sola *habet magisterium*). — En outre, il faut nous rappeler la dignité sacramentelle qui donne aux Mariages chrétiens une suprême excellence. Or, légiférer et prononcer en matière de sacrements, c'est, d'après la volonté de Jésus-Christ, le droit exclusif de l'Église (sola *potest et debet ecclesia*), en sorte qu'il serait contraire à la raison (*absonum*) de transférer la moindre parcelle de cette autorité aux princes séculiers » (Leo XIII, *Arcanum divinæ sapientiæ*). Par sa dignité sacramentelle le Mariage chrétien est élevé à l'ordre surnaturel ; dès lors, il est soustrait à l'autorité de l'État. « En élevant le Mariage à une dignité si haute et si excellente, Jésus-Christ en a confié à l'Église toute la législation » (*totam matrimoniorum disciplinam* — Leo XIII, *ibid.*).

Porter des lois sur le Mariage chrétien, c'est, en fait, administrer un sacrement : or, l'administration des sacrements appartient exclusivement à l'Église, et non à l'État ; tous en conviennent. Sacrement et contrat sont, ici, la même chose. Ce n'est pas un contrat civil (*contractus* civilis) que le Sauveur a élevé à la dignité d'un sacrement ; ce n'est pas un contrat auquel l'autorité et les lois séculières donneraient la validité, mais un contrat qui est valide de droit naturel et divin comme aussi de droit ecclésiastique (1). La loi naturelle et la loi divine positive ne suffisent pas pour régler le contrat conjugal : il faut, en outre, une autorité publique qui établisse définitivement les conditions d'où dépend l'existence du contrat et, par conséquent, du sacrement de Mariage. Évidemment, cette autorité ne peut être que l'autorité ecclésiastique. — Il ne s'ensuit nullement que l'Église puisse modifier à son gré la matière et la forme, c'est-à-dire l'essence de notre sacrement. L'institution de Jésus-Christ est ainsi sauvegardée. Le Sauveur a conféré la dignité sacramentelle au seul contrat suivant les lois de l'Église, par conséquent au seul contrat conjugal valide. Que l'Église modifie ses prescriptions sur ce point, le contrat valide et, par conséquent, sacramentel, pourra bien être modifié matériellement :

(1) Matrimonium non tantum est de jure naturali, secundum quod currit nunc ecclesia, sed etiam regi oportet secundum ecclesiastica statuta (S. Bonav., iv, dist. 42, a. 2, q. 2).

mais, formellement, l'essence du sacrement reste la même : — c'est toujours et uniquement le contrat conjugal valide selon les lois du royaume de Jésus-Christ. Sans doute, ici l'Église possède une autorité plus étendue que dans les autres sacrements, relativement à la validité de la matière et de la forme du sacrement ; mais on en voit facilement la raison : c'est, d'une part, la nature spéciale de notre sacrement qui existe par un acte légal ; c'est, d'autre part, ce fait, que le Sauveur n'a point voulu déterminer entièrement par lui-même les conditions essentielles pour la validité du contrat conjugal, et qu'il a confié ce soin à l'Église fondée par lui et guidée par l'Esprit-Saint (1).

4. — Il est absurde — on le reconnaît à première vue — d'admettre qu'à côté et en dehors de l'autorité ecclésiastique, l'autorité politique puisse, par elle-même, porter des lois en ce qui concerne la validité ou l'invalidité du contrat conjugal. Évidemment, il serait alors impossible d'administrer avec fruit notre sacrement : supposé, en effet, que de part et d'autre les prescriptions fussent en désaccord, un seul et même Mariage devrait être regardé tout à la fois comme valide et comme invalide (2).

Ici, il n'est pas admissible qu'on puisse faire une distinction, réservant à l'État le contrat du Mariage et à l'Église le sacrement du Mariage. Ces deux éléments peuvent bien se distinguer par la pensée ; mais, dans la réalité, ils sont inséparables : le con-

---

(1) Quare Christus hujusmodi *posse* ecclesiæ dereliquit ? Ratio hujus est, quia illud sacramentum in *contractu* consistit, qui est personæ ad personam, et quoniam Dominus plenam jurisdictionem dedit Petro super spiritualia et ampliorem. quam reges terræ et imperator habeant super temporalia. Si ergo regis et principis potentia potest contractus limitare, ut malæ fidei possessor judicetur, qui contra eorum interdicta mercatur : quid mirum, si dedit ecclesiæ posse ? Imo debuit dare, ut posset personarum legitimitatem et idoneitatem ad contrahendum determinare. — Si tu quæras : quare ipse per se non determinavit ? dici potest, quod secundum diversa tempora oportebat diversas personas et diversos gradus excipi ; quia ergo statuta *divina* non decet sic mutare sicut humana, hinc est quod non ipse Christus debuit limitare, sed limitandos Petro et ejus successoribus committere (S. BONAV., IV, dist. 40, q. 3).

(2) Implicat quod matrimonium sub eodem respectu subjiciatur duabus potestatibus, quæ ambæ sint supremæ et independentes, cum sic posset subditus utrique obligari simul duabus legibus contradictoriis ideoque *obligari et non obligari*. Eadem ipsius actio posset esse licita et illicita, valida et invalida, quod repugnat. Unde potestas statuendi *propria* auctoritate impedimenta matrimonii, quæ ecclesiæ competit, principi civili deneganda est (THEOL. MECHLIN., *De matrim.*, n. 60).

trat est le sacrement lui-même, le sacrement tout entier ; et le sacrement n'est autre que le contrat valide. Contrat et sacrement sont une seule et même chose. Puis donc que le Mariage, en tant que sacrement, relève exclusivement de l'autorité de l'Église, il faut incontestablement que l'Église seule puisse légiférer en ce qui concerne la conclusion du contrat conjugal.

5. — Le pouvoir judiciaire, en matière de Mariage, appartient exclusivement à l'Église ; le canon du Concile de Trente l'affirme : « Les causes matrimoniales sont du ressort des juges ecclésiastiques ». Le sens est, évidemment, que les causes matrimoniales, — « toutes et chacune d'elles » — appartiennent aux juges ecclésiastiques et que, par conséquent, elles relèvent « uniquement » du tribunal de l'Église. *Si quis dixerit, causas matrimoniales non spectare ad judices ecclesiasticos* : *anathema sit* (Trid., sess. 24, can. 12) (1).

6. — Il faut bien reconnaître que l'Église catholique a merveilleusement servi les intérêts de la société en veillant toujours à la sainteté et à l'indissolubilité du Mariage : que nous lui devons aussi la plus vive gratitude, de ce qu'elle a toujours protesté contre les lois civiles qui, depuis un siècle, ont voulu empiéter sur ce domaine réservé à son autorité ; de ce qu'elle a condamné les pernicieuses erreurs des protestants relativement au divorce, comme elle l'a toujours réprouvé chez les Grecs, comme elle a, dès la plus haute antiquité, déclaré nulles les lois impériales qui le favorisaient. Quand les Papes ont résisté aux menaces des princes réclamant l'approbation de leur divorce, ils apparaissent à nos yeux comme les courageux champions non seulement de la pureté de la religion, mais encore de la moralité des peuples. Dès lors, ceux qui ont charge de veiller au bien public auraient dû, s'ils voulaient suivre les simples lumières de la raison, agir sagement et sauvegarder les véritables intérêts des peuples, respecter les saintes lois édictées sur le Mariage et profiter du secours que l'Église leur offre,

---

(1) Verba canonis ita generalia sunt, omnes ut causas comprehendant et complectantur. Spiritus vero sive ratio legis adeo late patet, ut nullum exceptioni aut limitationi locum relinquant. Si enim hæ causæ non alia ratione pertinent ad unum ecclesiæ judicium, nisi quia contractus matrimonialis est vere et proprie unum ex septem legis evangelicæ sacramentis, sicut hæc sacramenti ratio communis est *omnibus* causis matrimonialibus, ita *omnes* hæ causæ spectare *unice* debent ad judices ecclesiasticos, cum eadem ratio sit in omnibus, ut concors est canonistarum sententia, ne iis quidem exceptis, quos minime favere ecclesiæ juribus satis superque eorum scripta demonstrant (Pius VI, 16 sept. 1788 *ad episc. Motulensem*).

au lieu de considérer cette Église comme une ennemie et de l'accuser de violer les lois civiles ; d'autant plus que l'Église catholique, si énergiquement qu'elle veille à tout ce qui est de son devoir, si impossible qu'il lui soit de renoncer à défendre ses droits, est toujours prête à toutes les concessions compatibles avec l'inviolabilité de ces droits, avec la sainteté de ces devoirs. Aussi n'a-t-elle jamais légiféré en matière de Mariage sans tenir compte des conditions civiles des peuples ; plus d'une fois, autant qu'il lui était possible, elle a adouci ses prescriptions, lorsque cet adoucissement était justifié par la gravité des circonstances. Elle est, du reste, bien loin de nier que le Mariage, puisqu'il a pour fin la propagation de la race, a d'intimes rapports avec les intérêts humains qui, tout en étant une conséquence du Mariage lui-même, rentrent cependant dans le domaine de la vie civile et sont, dès lors, de la compétence des chefs de l'État. (Leo XIII, *Arcanum divinæ sapientiæ*).

§ 36. — L'autorité de l'État et le Mariage non-chrétien.

1. — L'Église ne possède et n'exerce aucune juridiction sur « ceux du dehors » (I Cor., v, 12) c'est-à-dire sur ceux qui ne sont point baptisés (juifs, païens, mahométans) ; il s'ensuit que le Mariage des non-baptisés, en tant que simple institution de droit naturel, est soustrait à la compétence ecclésiastique. De là cette question tant discutée, surtout parmi les auteurs modernes : le Mariage simplement naturel des infidèles relève-t-il d'un pouvoir public au point de vue de la validité ou de l'invalidité, et en qui réside ce pouvoir ? En dehors du pouvoir politique, on ne pouvait songer ici qu'à une autorité religieuse, distincte de l'Église. Pour répondre plus clairement à la question, il est bon de distinguer entre l'économie du salut qui existe de fait, et un ordre de choses purement naturel, mais qui reste une hypothèse.

2. — Certains auteurs admettent, même pour l'état de pure nature, une société et une autorité publique, existant par elle-même, religieuse — et cela à côté de la société et de l'autorité de l'État. A cette autorité religieuse, il appartient, disent-ils, de s'occuper de la religion et, par conséquent, de légiférer en matière de Mariage, puisque le Mariage est, par sa nature et par son but, une chose religieuse. — Mais il faut remarquer que la nécessité et l'existence d'une autorité religieuse spéciale pour

cet ordre de choses ne sont point suffisamment justifiées ; dans cette hypothèse, le pouvoir religieux et le pouvoir politique pourraient être réunis dans la même main et, par conséquent, le chef de l'État aurait aussi à régler les causes matrimoniales, mais seulement en tant qu'il posséderait également l'autorité religieuse et qu'il aurait la direction suprême de toutes les choses se rapportant à la religion. — D'autres se refusent à reconnaître au Mariage, comme simple contrat naturel, un tel caractère religieux qui le soumette à une autorité religieuse : le Mariage des non-chrétiens relève donc, par lui-même, de la compétence de l'État. Dans cette opinion le Mariage ne conserve point assez la dignité religieuse qui lui appartient naturellement (1). Au seul point de vue purement naturel, le contrat matrimonial n'est pas, sans doute, un acte formel ou proprement dit du culte divin, comme sont, par exemple, la prière et le vœu ; mais, en raison de sa nature et de son but, il est dans un rapport si intime avec la religion qu'on peut à bon droit, qu'on doit le considérer comme une chose religieuse ou sainte, au véritable sens du mot. Même pour les non-chrétiens, contracter Mariage, c'est faire un acte moral et religieux d'une nature spéciale. — En outre, à l'origine, Dieu lui-même a fait du Mariage non-sacramentel un lien unique et indissoluble, il s'en est réservé le soin, il l'a soustrait à l'arbitraire des hommes.

3. — Incontestablement, ce caractère religieux et sacré du Mariage simplement naturel montre qu'il convient que sa législation dépende non du pouvoir politique, mais de l'autorité religieuse. C'est pourquoi nombre de théologiens modernes veulent, dans l'ordre actuel des choses, refuser à l'État toute compétence dans les causes matrimoniales des non-chrétiens ; ou, du moins, ils lui contestent le droit d'établir des empêchements dirimants. Cette nouvelle opinion n'est pas seulement en contradiction avec la doctrine presque unanime des anciens théologiens et canonistes (2) : elle ne repose, en outre, sur au-

(1) Cavagnis putat, si contractus non esset sacramentum, matrimonium fidelium subjici auctoritati civili quoad vinculum. Huic opinioni non subscribimus : cum enim matrimonium, licet sacramenti dignitate non auctum, semper fuisset res sua vi, sua natura, sua sponte sacra, adhuc ecclesia tantum et non princeps quoad fideles competens fuisset (GASPARRI, I, n. 275).

(2) Nullum reperi auctorem, qui ante sæculi decimi octavi finem denegaverit principi sæculari potestatem inducendi impedimenta dirimentia matrimoniis suorum subditorum infidelium : imo ii quos legi, fere omnes hanc potestatem supponunt tanquam veritatem, de qua nullum movetur dubium. Porro consensio unanimis omnium theologorum et canonis-

cun fondement solide. Dans l'intérêt du bien public, il faut une législation positive qui règle ces Mariages, et puisqu'il n'y a, en ce cas, aucune autorité ecclésiastique compétente — l'Église ne possède aucune juridiction sur les non-baptisés — ce droit revient à l'État. Ce pouvoir que les princes temporels possèdent pour régler légalement les Mariages de leurs sujets non-chrétiens, en restant toutefois dans les limites du droit naturel, renferme évidemment le pouvoir d'établir des empêchements dirimants, puisque des unions nuisibles sont souvent prévenues non seulement par une interdiction mais encore par une déclaration d'invalidité. *Inter infideles est matrimonium, prout matrimonium est in officium naturæ. Ea autem quæ pertinent ad legem naturæ, sunt determinabilia per jus positivum, et ideo si prohibetur ab aliquo jure positivo apud infideles contrahere matrimonium cum infidelibus alterius ritus, disparitas cultus impediet matrimonium inter eos. Ex jure tamen divino non prohibentur, quia apud Deum non differt, qualitercumque aliquis a fide deviet quantum ad hoc, quod est a gratia alienum esse ; similiter nec aliquo ecclesiæ statuto, quæ non habet de his quæ foris sunt judicare* (*Suppl.*, q. 59, a. 2, ad 3). Quant à dissoudre un Mariage validement contracté, l'autorité civile ou politique n'en a jamais le pouvoir. *Licet sacramenti ratio a matrimonio sejungi valeat, velut inter infideles, adhuc tamen in tali matrimonio, siquidem verum est matrimonium, perstare debet omninoque perstat perpetuus ille nexus, qui a prima origine divino jure matrimonio ita cohæret, ut* nulli subsit civili potestati. *Atque adeo quodcumque matrimonium contrahi dicatur vel ita contrahitur, ut reipsa sit verum matrimonium, tuncque adjunctum habebit perpetuum illum nexum divino jure omni vero matrimonio cohærentem, vel contrahi supponitur sine illo perpetuo nexu, tuncque verum matrimonium non est, sed illicita conjunctio divinæ legi ex objecto repugnans, quæ proinde nec iniri potest nec retineri* (Pius VI, 11 april. 1789 *ad episc. Agriensem.* — Cfr. Gasparri, I, n. 281-298 ; Schiffini, *Disput. philos. mor.* n. 385-390).

§ 37. — Empêchements du Mariage.

1. — L'autorité que l'Église possède relativement au Mariage

---

tarum per tot sæcula semper eadem in re tam momentosa est gravissimi ponderis atque demonstrat veritatem, nisi ipsi contradicat aliqua expressa decisio S. Sedis, sed talis decisio non adest, imo S. Sedis decisiones obfirmant doctorum consensionem (Rosset, II, n. 813).

chrétien s'exerce et se révèle surtout en ceci, qu'elle établit certains empêchements au Mariage et que, pour des raisons sérieuses, elle dispense de certains de ces empêchements. Le pouvoir de dispenser est essentiellement lié au pouvoir de légiférer. Tous ces empêchements n'ont pas la même origine. Les uns proviennent de la nature même du Mariage tel que Dieu l'a institué, c'est-à-dire du droit naturel et du droit positif divin ; la plupart, cependant, viennent des prescriptions établies par l'Église (1).

2. — Le Mariage, même depuis que Jésus-Christ l'a élevé à l'ordre surnaturel en lui conférant la dignité d'un sacrement, reste un véritable contrat : il doit donc, en ce qui concerne la licéité ou l'illicéité de ce contrat, sa validité ou son invalidité, relever de l'autorité publique compétente, c'est-à-dire de la hiérarchie ecclésiastique. Insistons et répétons-le : dans l'intérêt et pour le bien de la société chrétienne, l'Église peut requérir certaines conditions dont la réalisation est indispensable pour que le contrat conjugal — par conséquent, le sacrement — existe. Or, l'Église n'a que deux manières d'empêcher que le Mariage soit validement contracté : directement, en rendant inefficace le consentement mutuel, en sorte qu'il n'en résulte aucun lien conjugal ; indirectement, en déclarant que certaines personnes sont inhabiles à contracter Mariage. En tant que contrat et en tant que sacrement, le Mariage n'existe que par le consentement valide, c'est-à-dire efficace ou légitime, des deux contractants. Tout Mariage contracté de fait, n'est pas un vrai Mariage.

3. — On voit, dès lors, ce qu'il faut entendre par « empêchements du Mariage ». En général, ce sont des circonstances ou des causes qui opposent, à la conclusion du Mariage, un obstacle légal, tel que la conclusion de ce Mariage est, dans tous les cas, ou simplement illicite, ou en même temps invalide. Au point de vue de l'effet produit, on distingue les empêchements « prohibants » (*impedimenta prohibentia vel impedientia*), et les empêchements « dirimants » (*impedimenta dirimentia*) (2). *Hoc*

---

(1) Ut conjunctio viri ac mulieris per matrimonii vinculum sit sanctior ac firmior, atque christianæ ac civili civitati utilior, operæ pretium est, quod prudenter, maximo delectu et circumspectione ineatur. Quare ad temeritatem compescendam hominumque cæcam inconsiderantiam refrænandam lex tum *naturalis*, tum *divina*, tum *ecclesiastica* induxit impedimenta (Rosset, II, n. 1205).

(2) Impedimenta matrimonii in universum sunt illa, quæ obstant, ne rite (conformément aux lois de l'Église) matrimonium contrahatur. Et vel

sacramentum habet impedimenta plura, sed quædam impediunt ex congruitate, *et ista dicuntur impedire* contrahendum, *sed non dirimere jam* contractum, *ut est ecclesiæ interdictum et tempus feriatum, quia talia respiciunt solemnitatem matrimonii. — Quædam impediunt de* necessitate, *quia non stat cum eis sacramentum : unde dicuntur impedire* contrahendum *et dirimere jam* contractum, *quia quamvis esset contractum* de facto, *tamen in veritate non fuit sacramentum nec matrimonium verum* (S. Bonav., iv., dist. 34, a. 1, q. 2). Cette terminologie, quelque peu incertaine et, par conséquent, peu heureuse, est d'un usage général depuis le xiie siècle.

Quiconque se marie malgré un empêchement prohibant, c'est-à-dire malgré une défense légitime qui s'oppose immédiatement à la conclusion du Mariage, est réellement marié ; mais il pèche, s'il sait que l'empêchement existe encore. *Multa fieri prohibentur, quæ si facta fuerint, roboris obtinent firmitatem* (Innoc. III, *in cap.* 16 *de regularibus*). Diverses choses qui rendent le Mariage illicite — par exemple, l'opposition justifiée des parents, une défense portée par les lois civiles, l'état de péché mortel — ne rentrent point dans les empêchements canoniques au sens habituel du mot.

Les autres empêchements s'appellent « dirimants » non pas en ce sens qu'ils puissent rompre le lien d'un Mariage déjà existant en réalité, mais parce qu'ils ne permettent point que le Mariage existe si l'on tentait de le contracter en pareil cas et qu'il s'ensuit que l'alliance contractée doit être dissoute (1). *Quæ contra jus fiunt, debent utique pro infectis haberi* (64 *regula juris in VI*). — *Quosdam matrimonialiter junctos separat ecclesia simpliciter quantum ad* vinculum, *ostendens inter eos non fuisse matrimonium, et hoc est propter hoc, quod intervenit aliquod impedimentum, quod est contra* substantiam *matrimonii vel ex parte consensus vel legitimitatis personarum, et illud dicitur*

---

solum obstant, ne *licite* contrahatur vel etiam ne *valide* contrahatur. Impedimenta primi generis dicuntur mere prohibentia, secundi generis dicuntur etiam dirimentia. Omnia enim absolute prohibent, sed quædam non plus faciunt quam prohibere, quædam vero non solum prohibent, sed etiam dirimunt et annullant (Aversa, q. 9, sect. 1).

(1) Matrimonium est vinculum insolubile, postquam contractum est legitime, et ex tunc, si superveniat illegitimitas, non solvit matrimonium, sed si prævenit, impedit contractionem, et adeo impedit, quod etsi videatur matrimonium contrahi secundum faciem hominum, tamen secundum veritatem non contrahitur. Et ideo dicitur *dirimere jam contractum*, non quia illud vinculum infringat, sed tantum est impedimentum, quod etsi de facto consummetur in facie hominum, nullam tamen soliditatem habeat (S. Bonav., iv, dist. 34, a. 2, q. 1).

impedire *contrahendum et* dirimere *jam contractum* (S. BONAV., IV, dist. 32, a. 4, q. 2).

4. — Les empêchements dirimants sont eux-mêmes de nature diverse. Ce qui leur est commun à tous, c'est de rendre inefficace le consentement des parties, consentement qui constitue essentiellement l'acte même du contrat. Tout consentement véritable n'est pas suffisant pour produire le lien permanent du Mariage entre l'homme et la femme : il faut que ce consentement soit donné par des personnes « légitimes », c'est-à-dire aptes à contracter Mariage, et il faut y garder la forme essentielle à la conclusion de ce contrat conjugal. Une erreur essentielle (*error*), la violence (*vis*) et la crainte (*metus*) et respectivement le rapt (*raptus*) portent atteinte à la liberté des contractants et lui enlèvent ce qui est nécessaire pour la validité du consentement. — Nuls et de nul effet sont les Mariages dits « informes », c'est-à-dire les Mariages contractés sans se conformer à la forme prescrite par le Concile de Trente, là où le décret *Tametsi* est promulgué. — Par les autres empêchements, et ce sont les plus nombreux, les personnes contractantes sont légalement exclues ou déclarées incapables, inhabiles à entrer dans l'état du Mariage. Ce sont les empêchements de défaut d'âge (*ætatis*), de l'impuissance relativement au Mariage (*impotentiæ*), de la consanguinité (*consanguinitatis*) et de l'affinité (*affinitatis*), de la parenté spirituelle (*cognationis spiritualis*) et de la parenté légale (*cognationis legalis*), de l'honnêteté publique (*publicæ honestatis*), du lien contracté par un premier Mariage (*ligaminis*), du vœu solennel (*voti solemnis*), du lien provenant des Ordres sacrés (*ordinis sacri*), de la disparité du culte (*cultus disparitatis*), du crime (*criminis*).

5. — Les quelques empêchements qui sont de droit naturel et du droit positif divin, obligent tous les hommes, baptisés ou non baptisés ; ils sont de telle nature qu'en aucun cas ils ne peuvent être l'objet d'une dispense. L'Église elle-même, qui, seule, a le pouvoir de dégager de certains empêchements, ne peut dispenser quand il s'agit du droit naturel et divin. — Il en est autrement pour les empêchements qui proviennent des prescriptions de l'Église et qui sont, dès lors, d'origine ecclésiastique. L'Église, en effet, n'a aucune juridiction sur les non-baptisés ; mais elle a juridiction sur *tous* les baptisés, même hérétiques ou schismatiques. Puis donc que tous les chrétiens sont, par eux-mêmes, soumis à l'autorité et aux lois de l'Église, elle a, évidemment, le pouvoir et le droit d'étendre aux schismatiques et aux hérétiques les empêchements établis par elle.

En général, elle veut que les empêchements canoniques soient obligatoires même pour les non-catholiques, lorsqu'elle ne tolère point, en des circonstances spéciales, quelque adoucissement, par exemple pour la clandestinité. Les alliances contractées de bonne foi (*bona fide*) par des non-catholiques, alors que ces empêchements existent, s'appellent (*matrimonia putativa*) Mariages putatifs.

6. — Aussi longtemps qu'un empêchement dirimant subsiste, il ne peut y avoir un véritable Mariage entre les personnes dont il s'agit. Si le Mariage est contracté de fait, — qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas faute de la part des contractants — il n'a aucune existence légitime, et le temps ne peut rien sous ce rapport (1), jusqu'à ce que l'empêchement soit écarté et que le Mariage jusqu'alors invalide devienne valide. Écarter, avant ou après le Mariage, ces empêchements dirimants, appartient à l'Église seule et nullement au pouvoir séculier. Le Pape, comme chef suprême de l'Église, possède le plus ample pouvoir de dispenser dans les causes matrimoniales ; les autres supérieurs ecclésiastiques ne peuvent dispenser qu'autant qu'ils y sont autorisés par le Pape.

7. — En établissant et en maintenant les empêchements canoniques, l'Église, dans sa lutte contre les passions humaines et contre les pouvoirs séculiers, a toujours défendu la dignité, la pureté et la sainteté du Mariage chrétien, pour le plus grand avantage de la famille et de la société tout entière. « La législation ecclésiastique a veillé avec tant de sagesse et de succès sur l'institution divine du Mariage, que tout juge impartial doit reconnaître que l'Église, même à ce point de vue, est la meilleure gardienne du genre humain, puisque sa sagesse a triomphé des vicissitudes des temps, comme des iniquités des hommes » (Leo XIII, *Arcanum divinæ sapientiæ*).

§ 38. — La virginité, le Mariage, le sacerdoce.

1. — Pour compléter ce que nous avons dit des deux derniers sacrements et pour donner à cette doctrine sa conclusion naturelle, il nous reste à parler du célibat ou de l'état de virginité que les prescriptions de l'Église imposent à celui qui reçoit les Ordres sacrés. Ces prescriptions sont bien justifiées par l'excel-

---

(1) Non firmatur tractu temporis, quod de jure ab initio non subsistit (18 regula juris in vi).

lence et par les privilèges qui rendent la virginité supérieure à l'état du Mariage (1). *Dei consilio hoc statutum fuit in ecclesia sancta Dei, ut clerici ad sacros ordines venientes nullo modo matrimonio possint uti* (S. Bonav., iv, dist. 37, a. 1. q. 3).

2. — Le Mariage n'est point une sorte de mal nécessaire, toléré par Dieu ; c'est une institution que Dieu a voulue pour la conservation et pour le bien du genre humain, une institution à laquelle le divin Rédempteur a conféré une dignité et une efficacité surnaturelles. *Conjunctio maris et feminæ secundum individuam vitæ consuetudinem est ex institutione Dei et approbata in lege evangelii per sententiam Christi* (S. Bonav., *Quæst. disp.* 3, a. 1). Mais, quoique le Mariage soit une chose moralement bonne et qu'il renferme des biens précieux, le célibat, librement choisi pour des motifs de vertu, est préférable, et l'emporte de beaucoup sur le Mariage (2). D'après la doctrine catholique, l'état de virginité ou le célibat (*status virginitatis vel cælibatus*) mérite la préférence sur l'état conjugal (*status conjugalis*) — et il est meilleur (*melius*), c'est une condition plus heureuse (*beatius*) de rester dans la virginité ou le célibat que de contracter Mariage (Trid., sess. 24, can. 10) (3). *Virginitas est bonum spirituale et quodammodo perpetuum, faciens ad consummationem civitatis supernæ, et ideo merito conjugio anteponitur, sicut cœ-*

---

(1) In quantum virginitas dicit abstinentiam ab omni coitu *illicito*, sic nominat *virtutis habitum* : in quantum vero dicit abstinentiam ab omni coitu *licito*, sic nominat *virtutis statum* : in quantum vero dicit *integritatem in corpore et in animo*, sic dicit *decorem præcipuum*. Ratione igitur ipsius *habitus* est virginitas laudabilis laude communi cum pudicitia conjugali et continentia viduali ; ratione secundi, sc. *status*, est laudabilior et hoc laude speciali cum ipsa continentia viduali ; ratione vero tertii, sc. *decoris superadditi*, est laudabilissima et hoc laude singulari propter præcipuam conformationem ad Christum sponsum, ad quem virginitas conformes facit quantum ad excellentiam *virtutis*, *pulchritudinis* et *dignitatis*. — Quantum ad *excellentiam virtutis*, quia summæ virtuti attestatur, quod quis in carne mortali vitam non humanam agat, sed cœlestem. in igne calorem exstinguat et in natura vim naturæ superexcedat : hoc autem facit virginitas. — Quantum ad *eminentiam pulchritudinis* : quia maxima pulchritudo consistit in perfecta integritate et munditia tam in corde quam in corpore, ex qua virginalis castitas ipsi Christo, totius pulchritudinis fonti et origini, facit conformem. — Quantum etiam ad *prærogativam dignitatis*, ob quam *sequi Christum, quocumque ierit, et cantare canticum novum* (Apoc., xiv, 3-4), quod est proprium virginum, erit in virginibus gloria singularis (S. Bonav., *Quæst. disp.* 3, a. 3).

(2) Jure divino continentia connubio et *nuptiis pia virginitas* anteponitur (S. Aug., *De sancta virginit.*, n. 1).

(3) Tantum dicimus *a sanctis nuptiis sanctam virginitatem merito potiore distare*, quantum distant a bonis meliora, a terrenis cœlestia, a beatis beatiora, a sanctis sanctiora (S. Fulgent., *ep.* 3).

lestia temporalibus, pro eo quod conjugium replet mundum et virginitas paradisum (S. Bonav., *Quæst. disp.*, 3, a. 3). Pour mieux comprendre la définition du Concile de Trente que nous venons de citer, remarquons comment le Mariage et le célibat sont, ici, opposés l'un à l'autre et pourquoi la préférence est donnée au second. Tous deux sont, évidemment, des états de vie, des vocations chrétiennes : on les rapproche l'un de l'autre à ce titre que ce sont des états permanents, irrévocables. Dans cette comparaison, dès lors, dans cette appréciation de la perfection de ces deux états, ce que l'on considère, en soi, c'est uniquement ce qui est propre, par nature, à chacun de ces deux deux états. On n'établit point une comparaison entre les personnes : incontestablement, il peut arriver et, de fait, il arrive qu'une personne vivant dans l'état conjugal soit plus parfaite, plus vertueuse qu'une personne gardant le célibat : *Licet virginitas sit melior quam continentia conjugalis, potest tamen conjugatus melior esse quam virgo* (S. Thom., 2, 2, q. 152, a. 4, ad 2). — Que le Mariage soit un sacrement, cela ne modifie en rien la nature essentielle de l'état conjugal et n'ajoute rien à sa valeur à ce point de vue.

3. — Le célibat est supérieur à l'état conjugal pour une double raison : par sa nature même, il offre à l'homme plus de moyens et des moyens plus parfaits d'atteindre à « la perfection morale » (I Cor., vii, 38), et au « bonheur » (II Cor., vii, 40), autant qu'il est possible ici-bas. Or, cette perfection et ce bonheur sont le bien suprême et la fin dernière en ce monde : c'est à y tendre, que consiste notre meilleure préparation à l'éternité bienheureuse. — Si le célibat est, de sa nature, l'état le meilleur, il ne s'ensuit nullement qu'il soit la meilleure vocation pour tous les hommes et qu'on doive le leur conseiller indistinctement. La perfection est toujours difficile : elle n'est donc point pour tous. Eu égard à l'humaine faiblesse, l'état conjugal est la vocation ordinaire de la plupart ; c'est la voie commune du salut. Tous ne comprennent pas la valeur de cette perle précieuse, qui est la virginité, au point de vouloir l'acquérir au prix de toutes leurs richesses : ceux-là seulement le comprennent, à qui le don de la virginité est accordé (Matth., xix, 11). Chacun a ses grâces, soit pour garder la virginité, soit pour demeurer dans la chasteté conjugale. A ceux qui ne veulent ou ne peuvent vivre dans la continence parfaite, il faut conseiller le Mariage ; il vaut mieux se contenter d'un moyen imparfait que de se laisser vaincre par les ardeurs de la concupiscence (I Cor., vii, 7-9) (1). — Enfin, il

(1) Si quis se privet matrimonio credens, illud remedium non esse

est à peine nécessaire de le faire remarquer : il ne s'agit point ici d'un célibat quelconque, du simple fait de ne point se marier — c'est là, en soi, une chose indifférente ou qui, en certains cas, est moralement coupable. Nous parlons du célibat proprement dit, du célibat choisi non point pour des motifs humains, mais pour une fin surnaturelle, et pour la vie tout entière — surtout si le vœu vient s'y ajouter. *Virginitas, de qua nunc loquimur, non est integritas carnis tantum, sed integritas Deo dicata per inviolabile propositum perpetuo continendi* (S. Bonav., *Quæst. disp.*, 3, a. 3). Nous le répétons : la continence ou la virginité consacrée à Dieu, pour la vie entière (*sanctimonia virginalis*) est, en soi, « meilleure et plus heureuse » que l'état conjugal (*pudicitia conjugalis*). C'est ce que prouvent évidemment l'Écriture Sainte et la Tradition.

4. — Déjà dans l'Ancien Testament le prophète annonce (Is., LVI, 3-6) que, dans la Sion nouvelle, la virginité aura des privilèges éclatants, une gloire meilleure que celle de l'état conjugal.

Notre Seigneur Jésus-Christ a attesté et la liceité et les biens du Mariage en même temps que l'excellence de la virginité, en voulant naître de Marie à la fois épouse et vierge. *Mater Domini fuit* desponsata *et* virgo, *quia in persona ipsius et virginitas et matrimonium honoratur contra hæreticos alteri horum detrahentes* (S. Thom., 3, q. 29, a. 1).

En même temps que le Sauveur, législateur de l'Alliance nouvelle, ramène le Mariage à sa dignité et à sa pureté originelles, il donne le « conseil évangélique » de la virginité ; il en fait, dans son Église, une institution permanente. La sainteté du Mariage est intimement liée à la souveraine estime de la continence parfaite. — Le célibat est une merveilleuse création du divin Sauveur (Matth., XIX, 10-12) : Jésus distingue trois sortes de célibat : l'un est imposé par la nature ; l'autre est involontaire ; le troisième, enfin, est librement choisi. Nombreux sont ceux que la maladie ou l'impuissance physique, le manque des ressources nécessaires à l'entretien d'une famille, la force des circonstances contraignent au célibat : ils doivent

---

bonum nec salutare, hic stulte agit, quia male de matrimonio sentit tamquam perfidus Manichæus. Qui autem illud declinat ratione *annexi*, sc. libidinis, volens ad altiora conscendere, non agit stulte, sed sapienter, quia etiam in illo statu non caret remedio, dum per firmum propositum et exercitium laboriosum et donum divinitus datum et votum emissum fervor concupiscentiæ amplius edomatur, quam reprimeretur per contubernium maritale (S. Bonav., *Quæst. disp.*, 3, a. 2).

faire de nécessité vertu. Mais c'est seulement au célibat choisi librement « pour gagner le royaume des cieux », que le Sauveur donne la préférence sur le mariage. Ces mots, « pour le royaume des cieux » (*propter regnum cœlorum*) résument tous les motifs surnaturels : l'amour de la vertu et de la perfection, l'espérance des biens célestes, la volonté de se consacrer entièrement au service de Dieu et de travailler à l'extension de son royaume, le soin de ressembler davantage au Sauveur et à sa virginale Mère. Or, l'état de virginité est une chose si sublime, que le Seigneur n'en fait point un précepte : il le laisse à la liberté de chacun. En disant : « Qui peut comprendre ceci » (*capere*, χωρεῖν), — qu'il vaut mieux, par vertu, renoncer au Mariage que de se marier — « le comprenne », c'est-à-dire qu'il embrasse cette vérité pour en faire la règle de sa vie ; en parlant ainsi, disons-nous, le Sauveur recommande expressément cette vocation parfaite et il encourage tous ceux qui sentent l'appel de Dieu, à préférer le célibat au Mariage et à s'y consacrer courageusement. Des grâces spéciales ne sauraient manquer à celui qui coopère autant qu'il est en lui à une vocation aussi noble. *Vovens castitatem non se committit periculo, sed divino consilio, divino patrocinio et spirituali exercitio, in quo et spiritus consolatur et carnalitas enervatur et tanquam ex loco munito contra tentamenta diaboli ad concupiscentiam inflammantis virilius dimicatur* (S. Bonav., *Quæst. disp.*, 3, a. 2, *de perf. evangel.*).

Nous avons un commentaire infaillible des paroles du Sauveur (Matth., xix, 11-12) dans saint Paul qui, en sa qualité de fidèle ministre du Seigneur (I Cor., vii, 25) et en raison des lumières dont l'Esprit Saint l'éclaire (I Cor., vii, 40), donne les plus sages instructions aux chrétiens mariés comme à ceux qui ne le sont pas. Il parle du célibat (I Cor., vii, 25-40) et il montre comment et pourquoi c'est un état plus élevé, plus agréable à Dieu, plus parfait que le Mariage. L'Apôtre recommande la continence et la virginité, comme une vocation meilleure, d'abord « à cause des nécessités de la vie présente » (*propter instantem necessitatem*) et des « tribulations de la chair » (*tribulatio carnis*). Par ces « nécessités » et ces « tribulations », il faut entendre toutes les peines de ce monde, les difficultés physiques, les chagrins, les soucis domestiques. Ces maux sont inévitablement liés à l'état conjugal. Ce n'est là, sans doute, qu'un motif de l'ordre naturel en faveur du célibat ; mais l'Apôtre en parle ici en tant que ces nécessités et ces tribulations sont un obstacle à la « recherche du royaume de Dieu » (Matth., vi, 33) ; et, à ce point de vue, il y a là un mo-

tif plus élevé, un motif surnaturel. Saint Paul, en effet, nous rappelle ainsi la brièveté de la vie, la caducité des choses de ce monde : il montre combien il est préférable de pouvoir se consacrer au service de Dieu et au soin de « l'unique nécessaire » (Luc., x, 42), en se dégageant autant que possible des liens de ce monde et des intérêts temporels. Or, seul, le célibat facilite ou rend possible une telle consécration de soi-même à Dieu et aux choses de Dieu : et voilà pourquoi le célibat est supérieur à l'état conjugal. Cette conclusion est évidente. Celui qui n'est point marié (ὁ ἄγαμος), est libre des liens et des obligations du Mariage ; il n'a point à se préoccuper de sa femme et de ses enfants, des ressources nécessaires à l'entretien d'une famille — il est donc à même de pouvoir se donner entièrement aux choses spirituelles et divines, aux intérêts de Jésus-Christ et de l'Église, à sa propre sanctification et au service du prochain. Au contraire, celui qui est marié (ὁ γαμήσας) se trouve « partagé » (μεμέρισται, *divisus est*) : il est pris par mille soucis, par mille obligations contradictoires (*in multas sollicitudinum partes distractus et miseriarum* — Hieron.), en sorte que, troublé par le soin de beaucoup de choses (Luc., x, 41), il lui est impossible ou, du moins, difficile de se consacrer tout entier au Seigneur. *Amor visibilium et sollicitatio circa terrena impedit hominem, ne jungatur Deo* perfecte (S. Bonav., ii, dist. 29, n. 3, q. 2). — De même, seule, la vierge fiancée à Dieu, parce qu'elle a renoncé à tout amour terrestre, peut s'unir sans partage à son céleste Époux, appliquer toute son attention à la parfaite sanctification de son âme et de son corps, à la pureté du cœur, tandis que la femme mariée doit songer aussi à plaire à son mari, comme elle doit veiller à ses besoins domestiques. Si donc l'Apôtre conseille la virginité ou le célibat, c'est pour les motifs les plus nobles et en vue des biens les plus excellents. *Propter* mala statui conjugatorum annexa *apostolus docet et consulit potius in virginitate manere quam nubere, quia in virginitate manere intuitu et amore Dei salubrius est magisque meritorium, eo quod varia divini obsequii impedimenta matrimonio sint conjuncta. Qui autem in virginitate aut etiam viduali castitate permanet, aptior est ad exercitia virtuosa, ad puritatem internam, ad mentis quietem et pacem, ad spiritus libertatem in Deo, ad spiritualem Dei ac proximorum amorem, ad orationes ferventes, ad meditationes sanctas, ad contemplationes divinas. Quo etenim mens humana amplius ac multiplicius occupatur, distenditur ac partitur circa exteriora, temporalia atque carnalia, eo ineptior debiliorque consistit ad spiritualia ac divina* (Dion. Cartus., *De laudabili vita conjugatorum*, a. 4.)

5. — Comme Jésus-Christ, comme l'Apôtre, l'Église catholique a toujours enseigné l'excellence de la virginité gardée par état, après avoir été librement choisie en vue de se donner à Dieu plus parfaitement. Les saints Pères ne cessent de louer, d'exalter la virginité embrassée par amour pour le céleste Époux. Nombre d'entre eux, par exemple saint Ambroise, saint Augustin, saint Jérôme, saint Jean Chrysostome, ont traité spécialement de la sainte virginité. D'après saint Cyprien, « les âmes virginales sont les fleurs de l'Église, l'ornement de la grâce, l'objet d'un éloge incessant, l'image de Dieu où se reflète la sainteté du Seigneur, la portion privilégiée du troupeau du Christ » (*De habitu virgin.*, c. 3). — *Jovinianus posuit, virginitatem non esse matrimonio præferendam. Qui quidem error præcipue destruitur et* exemplo Christi, *qui et matrem virginem elegit et ipse virginitatem servavit, et ex* doctrina apostoli, *qui* (I Cor., vii) *virginitatem consuluit tanquam melius bonum, et etiam* ratione, *tum quia bonum divinum est potius humano bono, tum quia bonum animæ præfertur bono corporis, tum etiam quia bonum contemplativæ vitæ præfertur bono activæ. Virginitas autem ordinatur ad bonum animæ secundum vitam contemplativam, quod est cogitare ea quæ sunt Dei ; conjugium autem ordinatur ad bonum corporis, quod est corporalis multiplicatio generis humani et pertinet ad vitam activam, quia vir et mulier in matrimonio viventes necesse habent cogitare quæ sunt mundi* (I Cor., vii, 34). *Unde indubitanter virginitas præferenda est continentiæ conjugali* (S. Thom., 2, 2, q. 152, a. 4).

Cette haute estime de la pureté et de la dignité virginales, l'Église la traduit surtout dans sa liturgie, et parfois en termes pleins d'un saint enthousiasme. La Préface actuelle, que l'on trouve dans le rite de la « bénédiction et de la consécration des vierges » (*de benedictione et consecratione virginum* — Pontif. Rom.), remonte au sacramentaire de saint Léon : c'est un hymne magnifique à la virginité (*hymnus virginitatis* — S. Amb.). Dieu y est loué comme « le doux habitant des corps chastes » (*castorum corporum benignus habitator*), comme « l'ami des âmes pures » (*incorruptarum amator animarum*). Dans l'économie chrétienne du salut, il conduit l'humaine nature, déchue mais restaurée par lui, « jusqu'à la connaissance expérimentale (*ad experientiam*) des biens éternels qui nous attendent au ciel ; il élève jusqu'à la ressemblance des anges, l'homme encore enchaîné dans un corps mortel » (*obstrictos adhuc conditione mortalium jam ad similitudinem provehit angelorum*). Pour conserver la pureté virginale, pour triompher de l'amour terrestre, il faut des grâces spéciales. *Quomodo enim animus mortali carne*

circumdatus legem naturæ, libertatem licentiæ, vim consuetudinis et stimulos ætatis evinceret, nisi tu Deus per liberum arbitrium hunc in iis amorem virginitatis clementer accenderes, tu hanc cupiditatem in earum cordibus benignus aleres, tu fortitudinem ministrares ? — C'est l'œuvre de la grâce, que des âmes généreuses renoncent au Mariage, à toutes les inclinations des sens, pour s'unir plus étroitement à Jésus-Christ. *Effusa in omnes gentes gratia tua, etiam hoc donum in quasdam mentes de largitatis tuæ fonte defluxit, ut cum honorem nuptiarum nulla interdicta minuissent ac super sanctum conjugium nuptialis benedictio permaneret, existerent tamen* sublimiores animæ, *quæ in viri ac mulieris copula fastidirent connubium, concupiscerent sacramentum* (l'union avec Jésus-Christ) *nec imitarentur, quod nuptiis agitur, sed diligerent, quod nuptiis prænotatur* (1). Agnovit auctorem suum beata virginitas et æmula integritatis angelicæ *illius thalamo, illius cubiculo se devovit, qui* sic perpetuæ virginitatis est sponsus, quemadmodum perpetuæ virginitatis est filius. (Cfr. Dion. Cartus , *De laudabili vita virginali*).

6. — Les objections que l'on apporte souvent contre le célibat catholique, sont, pour la plupart, indignes d'un homme raisonnable, et bien plus encore d'un chrétien ; elles font songer au mot de l'apôtre saint Pierre : « Ils blasphèment ce qu'ils ignorent » (II Petr., ii. 12), ou à celui de saint Paul : « L'homme animal n'est point capable des choses qui sont de l'Esprit de Dieu » (I Cor., ii, 15). — Ainsi, parfois, l'on décrie la virginité, la continence parfaite, comme étant une chose contre nature, une chose impossible. Non, la virginité n'est point contre nature ; elle est une chose surnaturelle dans l'homme mortel. De même que, « après la résurrection, les hommes n'auront pas de femmes, ni les femmes de maris » et qu'ils « seront comme les anges de Dieu dans le ciel » (Matth., xxii, 30), de même, sur la terre, les vierges sont semblables aux anges par la pureté (2). *Quod alii postea in cœlis futuri sunt, hoc virgines in terra esse cœperunt* (S. Hieron., *adv. Jovin.*, i, 21). *Angelis est cognata*

---

(1) Illæ, quæ virginitatem Deo vovent, quamquam ampliorem gradum honoris et sanctitatis in ecclesia teneant, non sine nuptiis sunt : nam et ipsæ pertinent ad nuptias cum tota ecclesia, in quibus nuptiis sponsus est Christus (S. Aug., *in Joan.*, tr. 9, n. 2).

(2) Virginitas in se ipsa tam clara est, tam angelica, cœlestis et pura, ac multa privilegia habet sibi conjuncta, Deique filium meretur habere sponsum : quorum omnium diligens consideratio ad virginitatis amorem et considerationem potest et debet accendere (Dion. Cartus., *De laudabili vita virgin.*, art. 7).

virginitas (PSEUDO-HIERON.). Les vierges « possèdent, dès cette vie, la gloire de la résurrection ; elles marchent dans les voies de ce monde sans contracter la souillure du monde : si elles persévèrent dans cette inaltérable pureté, elles sont semblables aux anges » (S. CYPR., *De habitu virg.*, c. 22) (1). *Quod maxime facit conformem angelis, est maxime commendandum ; sed virginitas facit maxime conformem angelis, quia « in carne præter carnem vivere*, angelica vita *est*, *non humana » : ergo virginitas maxime est commendanda* (S. BONAV., *Quæst. disp.* 3, a. 3 *de perf. evangel.*). Lutter victorieusement contre la plus violente des inclinations naturelles, et garder, durant la vie entière, son âme et son corps à l'abri de toutes les souillures de la sensualité, cela, sans doute, n'est pas au pouvoir de l'homme laissé à ses propres forces : c'est l'œuvre, c'est le triomphe de la « grâce puissante » (*potentis gratiæ*) qui confère ainsi, même au sexe le plus faible, la gloire du martyre sanglant. *Habet et servata pudicitia martyrium suum* (S. HIERON., *ep.* 130, n. 5). Ceux qui puisent abondamment aux sources du Sauveur (Ps. XII, 3) et qui, en même temps, domptent leur corps et le réduisent en servitude (I COR., IX, 27), triompheront dans cette lutte parfois si dure (ROM., VII, 37), et parés de la céleste auréole de la virginité (2), ils s'écrieront dans une joie éternelle : « Rendons grâce à Dieu qui nous a accordé la victoire par Notre Seigneur Jésus-Christ » ! (I COR., XV, 57). *Difficile est exstinguere ignem immittendo ligna, sed facillimum est superinfundendo aquam. Si enim vis continere, necesse habes mulieres effugere et carnem macerare, maxime si juvenis es ; quod si hoc feceris et continentiam amare cœperis, fiet tibi non solum non difficile, imo per omnia facile. Quum enim dicitur, quod Lex nova est onus leve, hoc dicitur ratione caritatis, quæ cetera mandata facit facilia, qua qui caret difficulter potest onus portare* (S. BONAV., IV, dist. 37, a. 1, q. 3).

Garder le célibat, c'est aller contre le précepte divin ou na-

---

(1) Nemo miretur, si angelis comparentur, quæ angelorum Domino copulantur. Quis igitur neget, hanc vitam fluxisse de cœlo, quam non facile invenimus in terris, nisi postquam Deus in hæc terreni corporis membra descendit ? Tunc in utero virgo concepit et Verbum caro factum est, ut caro fieret Deus (S. AMBR. *De virginib.* l. 1, c. 3, n. 11).

(2) Quidam *decor* erit virginibus in corpore, quod pro Christo incorruptum servaverunt, et ille decor vel gaudium de illo decore *aureola* recte dicitur. Credo tamen, quod melius *decor* aureola dicatur quam *gaudium*, quia omnes gaudebunt de decore, non tamen omnes habebunt aureolam : sed ut totum ad unum dicatur, melius est dicere, quod utrumque, sc. decor cum gaudio et gaudium cum decore (S. BONAV., IV, dist. 33, a. 2, q. 3).

turel qui veut la propagation du genre humain, le célibat est donc une chose illicite — c'est là une autre objection assez fréquente, mais qui ne repose sur aucun fondement, puisque nul précepte ni divin ni naturel n'impose à l'homme, pris individuellement, l'obligation de se marier. La Providence veille par une autre voie à la conservation de la race, puisque la plupart des hommes contractant Mariage, obéissent en cela non point à une obligation formelle, mais à l'instinct de la nature (1). Il n'y a pas à craindre que le genre humain disparaisse : quand il arrive que la population diminue, la faute n'en est pas au célibat ou à la virginité, mais aux désordres qui s'introduisent dans le Mariage (2). Il est donc fort à souhaiter, et c'est une bénédiction pour la société tout entière, que des âmes généreuses renoncent volontairement au Mariage, pour s'employer plus parfaitement au bien commun, puisque c'est précisément dans le célibat et dans la virginité qu'on travaille plus librement, plus efficacement à l'utilité de tous. *Spirituales fructus virginitatis plus conferunt toti ecclesiæ quam soli fructus carnales conjugii ; meritis quoque ac precibus spiritualium et sanctarum personarum, præsertim virginearum, respublica et bonum commune potissime prosperantur* (DION. CARTUS., *De laud. virgin.*, art. 12).

7. — Sous sa forme la plus parfaite, le célibat est joint à l'état religieux et à l'état clérical. *Quum vitæ cœlibis et virginalis castimoniæ professio proprium et angelicum sit ordinis sacerdotalis ornamentum, sed onus quoque humanis humeris valde formidandum, primum ac præcipum clericorum studium in eo versetur oportet, ut cœlesti dono meritoque castitatis conspicui candidum* (*ut ait S. Cyprianus*) *ecclesiæ senatum efficiant et ab omni illecebra carnis auxiliante Domino alieni sint* (COLL. LAC., v, 425). — *Simul voluptatibus et carnalibus desideriis ac divinis et ecclesiasticis obsequiis vacare non valeant clerici* (ALEX. III, Cap. 3 *de conv. conjug.*).

L'obligation du célibat étant du domaine de la discipline ec-

---

(1) Deus vult quidem conservationem et propagationem generis humani, sed ipse, relicta unicuique libertate, illam obtinet per inclinationem, qua fit, ut plerique matrimonium contrahant et consumment (GASPARRI, I, n. 213).

(2) Non improbum nec novum integritatis est studium. Videamus, ne forte *inutile* judicetur : nonnullos enim dixisse audivi, quod periit mundus, defecit genus humanum, conjugia labefacta sunt. Quæro, quis tandem quæsivit uxorem, qui non invenerit?... Si quis igitur putat consecratione virginum minui genus humanum, consideret quia ubi paucæ virgines, ibi etiam pauciores homines : ubi virginitatis studia crebriora, ibi numerum quoque hominum esse majorem (S. AMBR., *De virgin.*, c. 7, n. 35-36).

clésiastique, il est facile de s'expliquer que, sur ce point, la pratique ait pu être différente en Orient et en Occident. Dans l'Église occidentale, le célibat, auquel sont obligés tous les clercs dans les Ordres majeurs, a un côté négatif et un côté positif. Ces Ordres, en effet, constituent un empêchement dirimant, et les recevoir c'est se mettre dans l'impossibilité de contracter Mariage validement, de même que le Mariage contracté antérieurement ne peut subsister. Ceux qui sont dans les Ordres sacrés doivent donc, tout d'abord, renoncer entièrement au Mariage ou s'abstenir de tout rapport conjugal. *Qui habent uxores, sint tanquam non habentes, et qui non habent, permaneant singulares* (S. Leo M., *ep.* 167, n. 3). Ensuite, le célibat sacerdotal comprend aussi le vœu solennel et l'obligation de garder la chasteté parfaite durant la vie tout entière. Cette obligation, pour les ecclésiastiques, de vivre dans le célibat et dans la chasteté, ne vient pas exclusivement de la législation de l'Église : elle a son principe, immédiatement, dans un vœu solennel de chasteté qui, en vertu d'une disposition établie par l'Église, est joint à la réception des Ordres majeurs (1). *Etiamsi quis verbo tenus votum non emittat, ex hoc ipso tamen, quod ordinem suscipit, secundum ritum occidentalis ecclesiæ intelligitur emisisse* (*Suppl.*, q. 53, a. 3). Cette opinion est plus fondée que celle qui veut que cette obligation du célibat pour les Ordres majeurs provienne uniquement de l'institution de l'Église. Au XI[e] et au XII[e] siècle on demandait encore aux Ordinands l'émission formelle du vœu de chasteté ; ce n'est plus le cas depuis lors, et la simple réception du sous-diaconat est considérée comme la profession tacite d'un vœu solennel.

---

(1) In ecclesia occidentali sine dubio onus cœlibatus ex *lege ecclesiastica* omnibus et singulis clericis *directe* imponitur, qui ad sacrum subdiaconatus ordinem rite sunt promoti. At ecclesia occidentalis sua lege *conditionata* non solum *præscribit ipsum cœlibatum* sive statum singularem, sed etiam specialem *formam*, qua sit suscipiendus et exercendus, i. e. per *votum* perfectæ castitatis. Quare obligatio cœlibatus in clericis majoribus ecclesiæ latinæ non nititur *sola* lege ecclesiastica, sed *directe* et immediate *etiam* solemni voto perfectæ castitatis in promotione ad subdiaconatum sponte et tacite juxta sacros canones emisso. Inde necessario consequitur, obligationem cœlibatus in clericis majoribus ecclesiæ latinæ minime esse *negativam* sc. non nubendi, sed etiam *positivam ex vero voto singulari perfectæ castitatis*. Quocum voto perfectæ castitatis profecto nuptiæ clericis multo efficacius quam ex sola lege ecclesiastica prohibentur. Porro efficacia illa voti aucta est, quod ecclesia votum illud in statu voti simplicis minime relinquens vi atque natura voti *solemnis* donarit. Ista autem solemnitas voti continet *vim* irritandi matrimonium forte attentatum (Wernz, *Jus decretalium*, II, n. 201).

8. — Le célibat des ecclésiastiques est si bien justifié par l'excellence de l'état de virginité, d'une part, et, d'un autre côté, par la sublimité de l'état sacerdotal en même temps que par le rapport qui existe entre ces deux états, que son origine remonte en tout cas aux commencements du christianisme. Là où se trouvent le sens et l'intelligence de l'idéal du sacerdoce catholique, comme le sens et l'intelligence de l'idée de virginité, on a dû réaliser pratiquement le lien qui existe entre le sacerdoce et la virginité, et un sacerdoce virginal devait, dès lors, s'épanouir dans le jardin de l'Église. A l'exemple de Jésus-Christ et des apôtres, le célibat sacerdotal devait donc, tout naturellement, s'introduire dans la vie ecclésiastique, bien que la législation sur ce point n'ait pu s'établir que progressivement et en harmonie avec l'évolution historique. Quant à la question si souvent débattue : le célibat est-il ou n'est-il pas une institution apostolique ? il était difficile que les opinions fussent très divergentes. Dans les trois premiers siècles, le célibat ecclésiastique n'était pas encore, sans doute, imposé par une loi formelle ; mais, pour la plupart du temps, il était observé. Sur ce point, eu égard aux circonstances, il était difficile d'établir une règle générale ; et d'ailleurs cela n'était point nécessaire. Comme on ne pouvait trouver des prêtres, en nombre suffisant, parmi les célibataires, il fallait élever aux Ordres sacrés des hommes mariés. *Eliguntur mariti in sacerdotium, non nego, quia non sunt tanti virgines, quanti necessarii sunt sacerdotes* (S. Hier., *ad Jovinian.*, l. 1, c. 37). Ce n'était là, cependant, qu'une exception à la règle : en effet, telle était, à cette époque, l'ardeur de l'héroïsme et du martyre que la plupart des clercs renonçaient, librement et avec joie, au Mariage ou à l'usage du Mariage, afin de pouvoir servir l'Église sans partage. *Christus virgo, virgo Maria utrique sexui virginitatis dedicavere principia. Apostoli vel virgines vel post nuptias continentes. Episcopi, presbyteri, diaconi aut virgines eliguntur aut vidui aut certe post sacerdotium in æternum pudici* (S. Hier., *ad Pammach.*, ep. 68, c. 20). — C'est le synode d'Elvire (300) qui édicta pour la première fois une loi formelle sur le célibat. A tous les clercs consacrés au service des autels, il était défendu d'avoir aucune relation conjugale avec leur femme. Peu à peu, cette loi s'étendit à tout l'Occident. Les ordonnances édictées par les Papes Sirice (384-398) et Innocent I (402-417) ont une importance capitale. Il est vrai d'ajouter qu'au xe et au xie siècle, ces prescriptions n'étaient pas toujours observées. En tout cas, depuis le second concile de Latran (1139), l'Ordination sacrée est un empêchement dirimant.

En imposant le célibat à ses prêtres, l'Église n'outrepasse nul-

lement son droit, pas plus qu'elle n'use de contrainte. C'est librement, et non point par force, que l'on choisit le célibat ecclésiastique. Personne n'est obligé d'entrer dans les Ordres ; mais quiconque veut, spontanément, devenir prêtre, doit évidemment accepter toutes les obligations que l'Église attache au sacerdoce. *Ecclesia nullum compellit* absoluta *compulsione, sed sub* conditione, *quæ est in voluntate hominis, sc. si velit ordinem suscipere ; et hoc non est compellere simpliciter, sed homo tunc se obligat, quando voluntarie sumit ordinem : oportet enim, quod accipiat ipsum cum suo onere* (S. Bonav., iv, dist. 37, a. 1, q. 3).

9. — Les paroles du Sauveur et des apôtres, préconisant la virginité choisie par amour pour Dieu, ont été comme une semence féconde dans le jardin de l'Église. Il y a toujours eu, il y aura toujours des âmes qui veulent se signaler au service de Jésus-Christ et dans l'imitation du divin modèle ; des âmes désireuses de se montrer généreuses envers leur Rédempteur, des âmes qui ne peuvent connaître l'assujettissement du Mariage (I Cor., vii, 15), mais qui veulent s'affranchir de tout amour terrestre pour être, « sans partage du cœur » (I Cor., vii, 33) et « sans empêchement » (I Cor., vii, 33), « aux choses de leur Père céleste » (Luc., ii, 49) ; des âmes qui consacrent tous leurs soins aux intérêts et au bon plaisir du Seigneur (I Cor., vii, 32). Ne convient-il pas, dès lors, qu'au premier rang de cette phalange d'élite, on trouve ceux que l'Ordination sacerdotale a séparés du peuple et placés si haut au-dessus des simples fidèles? Où donc rencontrer de préférence une vie consacrée entièrement au service de Dieu et dégagée des liens du Mariage, sinon chez les prêtres chargés de veiller au culte divin, et de dispenser aux âmes les trésors de la grâce et de la vérité ? *Decens fuit statutum ecclesiæ, ut clerici in sacris ordinibus ad cœlibatum obligentur, et hoc propter duo : quoniam in actu carnali, qui est usus matrimonii, ut plurimum est* libido *et in cohabitatione ut plurimum est* sollicitudo, *et libido sive carnalis delectatio reddit* fœtidum *et* immundum, *et sollicitudo reddit* divisum. *Et quoniam clericum in sacris ordinibus constitutum decet esse* mundum, *quum ferat vasa Domini* (Is., lii, 11) ; *decet nihilominus esse* sollicitum *et* attentum, *ut sollicite et diligenter serviat Domino et studeat, quomodo placeat Christo : ideo* decens *fuit, eos ab uxoribus separari, ut per omnia fierent idonei cultores ministri altaris. — Si enim illi qui comedebant panes propositionis, vasa sancta habere debebant, quanto magis isti qui Agno immaculato assistunt et dispensant et sumunt, omni puritate et sanctitate fulgere et vasa sua custodire in sanctificatione*

et honore, non in desiderii passione (I Thess., iv, 5)? *Certe hoc non tantum* decens, *sed etiam* decentissimum *judicabit omnis anima, quæ est templum Spiritus sancti* (S. Bonav., iv, dist. 37, a. 1, q. 3).

10. — C'est dans la vocation elle-même du prêtre et dans la nature de son ministère qu'on a toujours cherché et trouvé la raison principale du célibat ecclésiastique (1). Tout d'abord et surtout, l'on considère la sainteté des fonctions liturgiques que le pasteur des âmes est appelé à remplir chaque jour, nous dirions volontiers à chaque heure du jour. Que l'on songe à la célébration du sacrifice eucharistique, à l'administration des sacrements et des sacramentaux, à la prédication de la parole de Dieu, à la récitation du bréviaire. Voilà, certes, des actes officiels du ministère sacerdotal qui réclament la pureté de l'âme et du corps (II Cor., vii, 1). « Le Seigneur veut que l'Église, dont il est l'Époux (Ps. xliv, 3), brille de l'éclat de la chasteté (*castitatis splendore radiare*), afin qu'au jour du jugement, lorsqu'il reviendra, il la trouve sans tache ni ride (Ephes., v. 7). Voilà pourquoi nous, prêtres et lévites, nous sommes obligés (*constringimur*), par le lien indissoluble des prescriptions ecclésiastiques, à partir du jour de notre Ordination, de consacrer nos cœurs et nos corps à l'abstinence et à la chasteté, si nous voulons plaire à Dieu dans l'oblation du sacrifice quotidien » (*in his quæ quotidie offerimus sacrificiis* — Siricius, *ad Himerium Tarracon. episc.*, n. 7). — « Si déjà dans l'Ancien Testament les prêtres ne pouvaient sortir du temple de Dieu pendant la durée de leur service (Levit., xxi, 12), s'ils devaient rester loin de leurs demeures, bien que l'usage du Mariage leur fût permis en vue de leur postérité, combien plus doivent-ils garder la chasteté à partir de leur Ordination, ces prêtres et ces lévites qui possèdent un sacerdoce sans descendance, quand il n'est, pour eux, aucun jour où ils n'aient à offrir le divin sacrifice

---

(1) Debebant sacri ministri esse, quoad fieri posset, liberi et expediti ad cultum Domino exhibendum, ad divinas laudes persolvendas, ad orationi instandum, ad prædicandum et docendum, ad sacramenta ministranda, ad regendos et dirigendos populos. At quis nescit, quantum impedimenti et distractionis ex humano conjugio oriatur, ex nimio affectu erga uxorem et filios, ex cura et regimine domus ? Expediebat sane, sacros ministros esse segregatos a populo et profiteri statum ab iis longe diversum et statu sæculari valde sublimiorem, ut conspicue discernerentur sacri ministri a reliquo populo majorique reverentia honorarentur : quod utique non alio meliori et validiori instituto assequi poterant, quam ducendo vitam cœlibem, a communi consuetudine segregatam, angelis similem et hominibus admirandam. Et ita conveniebat, id sub legis et obligationis vinculo ipsis sacris ministris injungi (Aversa, q. 4, sect. 6).

ou à donner le Baptême ! Si l'Apôtre dit : « Abstenez-vous quelque temps pour vaquer à la prière » (I Cor., vii, 5), s'il fait cette recommandation aux laïques, les prêtres doivent, à plus forte raison, s'abstenir toujours, puisque leur fonction les oblige à prier et à sacrifier sans cesse » (Innoc. I, *ad Victricium Rothom. episc.*, n. 12).

11. — La vie du prêtre doit imiter la vie apostolique : il faut donc qu'elle soit tout ensemble contemplative et active. Or, cette vie apostolique réclame toutes les forces du prêtre, comme elle exige tout son temps : il faut qu'il ne soit point entravé par des soucis de famille, par les préoccupations et les ennuis domestiques. Seul, le prêtre vivant dans le célibat peut être apôtre et travailler en apôtre. — Le soin d'une femme et des enfants, la préoccupation de pourvoir à leur entretien, partage le cœur et le tient captif dans le cercle étroit de la famille. Or, le cœur du « bon pasteur » doit être vaste, et embrasser tout le troupeau dans un amour qui s'oublie soi-même (II Cor., vi, 11 ; Philip., i, 8). *Dirupisti vincula mea : tibi sacrificabo hostiam laudis* (Ps. cxv, 16-17).

12. — Le prêtre est le ministre de l'Église militante, sans cesse attaquée par les « portes de l'enfer » (Matth., xvi, 18). L'Église est l'Épouse de Jésus-Christ ; elle ne peut s'abaisser à devenir la servante de l'État. Le prêtre est le champion de la liberté de l'Église, champion désigné par Dieu lui-même. Il ne sera à la hauteur de cette mission, qu'à la condition d'avoir le cœur libre et de se garder indépendant de tout lien temporel, de toute pensée d'intérêt personnel. Il faut qu'il sache souffrir, comme un valeureux soldat du Christ ; mais « celui qui s'est enrôlé au service de Dieu, ne s'embarrasse point dans les affaires séculières, afin de ne s'occuper qu'à plaire à celui qui l'a enrôlé » (II Tim., ii, 4). Or, ces embarras d'affaires séculières viennent de la vie conjugale qui, dès lors, est inconciliable avec l'idéal de la vocation ecclésiastique. Mille considérations personnelles mettront le prêtre marié et père de famille dans l'impossibilité de parler librement, d'agir avec assurance pour les droits de Dieu et pour l'indépendance de l'Église. *Homo Christo deditus potest mori, non potest superari* (S. Hier.). *Libertas ecclesiæ manifeste postulat, ne clerus ullo conjugali nexu ligetur, sed divinæ potestatis non impedito regimine gubernetur* (Coll. Lac., v, 682).

Par son origine, par sa nature même le sacerdoce catholique est souverainement digne et souverainement honorable. Mais pour mériter ce respect et cet honneur aux yeux du peuple, il faut qu'il porte entre ses mains la fleur céleste de la pureté, le

lys odorant de la chasteté virginale (1). C'est seulement par l'abnégation que le célibat suppose et exige, que la vie du pasteur des âmes aura toute la force du bon exemple (2), comme elle méritera la bénédiction attachée au sacrifice. C'est seulement par une vie toute pure, toute consacrée à Dieu que les prêtres pourront, véritables ouvriers apostoliques, être « le sel de la terre » et « la lumière du monde » (MATTH., v, 13-14). Et cette vie si pure, si mortifiée ne peut être difficile pour le prêtre qui renouvelle sans cesse dans son cœur l'amour de sa sublime vocation (3), qui s'enrichit lui-même chaque jour des trésors de la grâce dont la dispensation lui est confiée. *Sacerdotes Domini incensum et panes offerunt Deo, et ideo* sancti erunt Deo suo *et non polluent nomen ejus* (MISS. ROM. — LEVIT., XXI, 6).

---

(1) Nullius in sacerdote virtutis defectu fidelium sensus magis offenditur, quam si eumdem puritatis amore videant destitui (COLL. LAC., v, 682).

(2) Quid etiam supernaturale in supernaturalis religionis ministris populus cerneret, si eos in abnegatione sui non videret se perfectiores ? (COLL. LAC., v, 682).

(3) Numquam de manu tua et oculis tuis recedat liber ; discatur psalterium ad verbum, oratio sine intermissione. Vigil sensus sit nec vagis cogitationibus patens : corpus pariter et animus tendatur ad Dominum. *Ama scientiam Scripturarum et carnis vitia non amabis*. Facito aliquid operis, ut *semper te diabolus inveniat occupatum* (S. HIER., *ad Rustic.*, ep. 125, n. 11).

TABLE DES MATIÈRES

DEUXIÈME PARTIE

LES SACREMENTS EN PARTICULIER

(*Suite*)

5. — L'Extrême-Onction.

Pages

§ 1. — Remarques préliminaires. 3
§ 2. — L'Extrême-Onction est un sacrement 7
§ 3. — Matière de l'Extrême-Onction. 14
§ 4. — Forme de l'Extrême-Onction. 25
§ 5. — Ministre de l'Extrême-Onction. 30
§ 6. — Sujet de l'Extrême-Onction. 35
§ 7. — Effets de l'Extrême-Onction. 41

6. — L'Ordre.

§ 8. — Remarques préliminaires. 51
§ 9. — L'Ordre est un sacrement : sa nature. 61
§ 10. — Plusieurs degrés dans l'Ordre. 72
§ 11. — La Tonsure. 80
§ 12. — Les Ordres mineurs et le sous-diaconat. 89
§ 13. — Le Diaconat. 110
§ 14. — La prêtrise. 125
§ 15. — L'épiscopat. 146
§ 16. — Rapports entre l'épiscopat et la prêtrise 163
§ 17. — Matière et forme du sacrement de l'Ordre. 168
§ 18. — Ministre du sacrement de l'Ordre. 183
§ 19. — Sujet du sacrement de l'Ordre. 190
§ 20. — Effets du sacrement de l'Ordre. 196

7. — Le Mariage.

§ 21. — Remarques préliminaires. 207

PREMIÈRE SECTION

LE MARIAGE EN LUI-MÊME OU DANS SA NATURE.

1er Article. — Le Mariage en tant qu'institution du droit naturel.

§ 22. — Définition du Mariage. 214
§ 23. — Origine du Mariage. 225
§ 24. — Le Mariage est un contrat. 231

2e Article. — Le Mariage en tant que sacrement de l'Église.

§ 25. — Le Mariage chrétien élevé à la dignité de sacrement. . 235
§ 26. — Rapport entre le contrat et le sacrement. 251
§ 27. — Ministres et sujets du sacrement de Mariage ; matière et forme. 259
§ 28. — Le rite ecclésiastique de la Bénédiction nuptiale. . 266

DEUXIÈME SECTION

PROPRIÉTÉS DU MARIAGE.

§ 29. — Unité du Mariage. 274
§ 30. — Indissolubilité du Mariage. Remarques préliminaires. 279
§ 31. — Indissolubilité du Mariage au point de vue du droit naturel. 284
§ 32. — Indissolubilité absolue du Mariage consommé entre chrétiens. 288
§ 33. — Dissolubilité du Mariage chrétien non consommé . . 293
§ 34. — Dissolubilité du Mariage contracté par les non-chrétiens. 298

TROISIÈME SECTION

ADMINISTRATION DU SACREMENT DE MARIAGE.

§ 35. — Pouvoir législatif et judiciaire de l'Église relativement au Mariage des chrétiens. 303
§ 36. — L'autorité de l'État et le Mariage non chrétien. . . . 309
§ 37. — Empêchements du Mariage. 314
§ 38. — La virginité, le Mariage, le sacerdoce. 315

TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

(N. B. Le chiffre romain indique le volume ; le chiffre arabe, la page)

A

AARON et ses fils : IV, 138 et suiv.

ABJURATION, dans le rite du Baptême, I, 354.

ABLUTION, matière prochaine du Baptême, I, 256 suiv. ; — ses diverses formes, I, 257 suiv.

ABSOLUTION (formule de l'), ses éléments essentiels, III, 67 ; — sa parfaite convenance, III, 68 ; — sa signification, III, 68 suiv. ; — forme indicative et déprécative, III, 72.

ABSOLUTION (sacerdotale) : forme du sacrement de la Pénitence, III, 50 suiv. ; — elle doit être prononcée oralement et sur le pénitent, III, 71, 72 ; — l'Église ne l'a jamais refusée aux pénitents bien disposés, III, 38 ; — par téléphone, III, 72 ; — c'est un acte judiciaire, III, 41 suiv. ; — aux mourants, III, 202 ; — pour sa validité il faut l'Ordre et la juridiction, III, 88 suiv. ; — elle ne s'étend qu'aux péchés commis après le Baptême, III, 61 suiv. ; — alors même que ces péchés ont déjà été remis, III, 64, — mais non aux simples imperfections, III, 65 ; — l'absolution peut être valide sans conférer la grâce, III, 71.

ACCIDENTS eucharistiques : définition, II, 150 ; — leur réalité objective, II, 151, 152 ; — leur mode miraculeux d'existence, II, 154 ; — les sens ne sont point trompés, II, 156 ; — les accidents eucharistiques conservent leur efficacité propre et leur aptitude à être modifiés, II, 156 ; — pourquoi ils subsistent sans support substantiel, II, 159 ; — comment et jusqu'à quel point ils peuvent nourrir physiquement, II, 158.

ACOLYTHES : origine du mot, sa signification, IV, 96 ; — fonctions, IV, 96 ; — rite, IV, 97 ; — vertus propres, IV, 97.

ADMINISTRATION des sacrements : confiée au sacerdoce, I, 168 ; — conditions pour la validité, I, 171 suiv. ; — grandeur de cette fonction, I, 170.

ADORATION du sacrement eucharistique, II, 116.
AGNEAU pascal, type de l'Eucharistie, II, 183.
AMICT, IV, 104.
ANCIEN Testament : ses rapports avec le Nouveau, I, 32, suiv. ; — ses sacrements, I, 24 suiv.
ANGLICANES (ordinations) : sont invalides, IV, 190.
ANNEAU : son symbolisme dans la consécration des évêques, IV, 159; — dans le Mariage, IV, 269.
APPLICATION de la messe : n'appartient qu'au prêtre célébrant, II, 371, suiv. ; — intention, II, 372 ; — pour qui elle est permise, II, 376 ; — comment elle profite aux âmes du purgatoire, II, 377 suiv.
ASPERSION, dans l'administration du Baptême, I, 258.
ASSISTANTS, dans la consécration des évêques, IV, 152 suiv.
ATTRITION : explication du mot, III, 100.
AUTEL : II, 285.

B

BAPTÊME de désir : supplée parfois le Baptême d'eau, I, 326 suiv. ; — nature, I, 327 suiv. ; — vertu justifiante, I, 329 ; — mode d'action et effets, I, 337 suiv. ; — possible seulement pour les adultes, I, 326.
BAPTÊME (le) de Jean : I, 84, 332.
BAPTÊME de sang : moyen de suppléer le Baptême d'eau, I, 326 suiv. ; — ses conditions essentielles chez les adultes et chez les enfants, I, 329 suiv. ; — ses privilèges, I, 338 suiv.
BAPTÊME (le) : son importance pour la vie chrétienne, I, 225 suiv. ; 291, suiv. ; — ses noms, I, 226 ; — ses prophéties, I, 229 suiv. ; — ses figures, I, 231 suiv. ; — définition, I, 236 suiv. ; — moment de son institution, I, 241 suiv. ; — sacrement de la « régénération », I, 270 suiv. ; — son caractère, I, 275 ; — effets de la grâce, I, 277 ; — peut être administré par tous, I, 292 suiv. ; — le prêtre et l'évêque sont les ministres ordinaires, I, 295 ; — comment le diacre peut baptiser solennellement, I, 296 ; — c'est le sacrement le plus nécessaire au salut, I, 313 suiv. ; — il ne peut être réitéré, I, 341.
BAPTÊME (forme du) : empruntée à la Sainte Écriture, I, 262 suiv. ; — autre chez les Orientaux, I, 263 ; — mots essentiels, I, 364 suiv. ; — formule trinitaire, I, 266.
BAPTÊME (liturgie du) : son but, I, 344 suiv. ; — son développement, I, 346 ; — signification et efficacité de ses diverses parties, I, 347 suiv.
BAUME : partie constitutive du Saint Chrême, I, 385 suiv. ; — son symbolisme, I, 428 suiv.
BÉNÉDICTION (la) du Chrême et de l'Huile des infirmes est essentiellement nécessaire, I, 390 ; IV, 14.
BÉNÉDICTION nuptiale : ses parties constitutives, IV 270 ; — à qui et quand elle doit être donnée, IV, 270.

BIENS (les) du Mariage, IV, 223.
BONTÉ de Dieu dans l'institution des sacrements, II, 65.

C

CARACTÈRE sacramentel : n'est imprimé que par trois sacrements, I, 123, 130 ; — preuve patristique, I, 124 suiv. : — preuve par la Sainte Écriture, I, 128 suiv. ; — raisons de convenance, I, 129 ; — sa réalité, sa nature, I, 132 suiv ; — ses effets, I, 138 ; — son inamissibilité, I, 148 suiv. ; — ses rapports avec le signe extérieur et avec la grâce, I, 144 suiv. ; — différence entre les trois caractères, I, 147.
« CATÉCHISME » dans la liturgie du Baptême, I, 347.
CATÉCHUMÈNES : s'ils peuvent communier spirituellement, II, 222.
CAUSE méritoire de la grâce sacramentelle, I, 154.
CÉLIBAT : définition, IV, 316 ; — avantages, IV, 317 ; — convenance pour le sacerdoce, IV, 320.
CÈNE (Sainte) : II, 22 suiv. ; 181, suiv.
CÉRÉMONIES : dans l'administration des sacrements en général, I, 76, 345 suiv. ; — du Baptême, I, 346 suiv. ; — de la Confirmation, I, 424.
CHANGEMENT et conversion : différence, II, 75.
CHARITÉ : son accroissement, effet principal de l'Eucharistie, II, 246 ; — vertu du prêtre, IV, 140 ; — charité imparfaite, en quoi elle diffère de la charité parfaite, III, 124 suiv. ; — est au fond de l'attrition, III, 120 suiv. ; — un acte formel n'est pas nécessaire pour l'attrition, III, 152 suiv. ; — charité parfaite : sa vertu justifiante, I, 328 ; III, 129 suiv. ; — notion, III, 124 ; — motif de la contrition parfaite, III, 128.
CHASTETÉ (vœu de), dans l'ordination du sous-diacre, IV, 100 suiv.
CHEVEUX coupés dans la réception de la tonsure, IV, 86, suiv.
CHRÊME (saint) : matière de la Confirmation, I, 384 suiv. ; — ses parties constitutives essentielles, I, 387 ; — sa bénédiction, I, 388 ; — symbolisme, I, 425 suiv.
CIEL (la porte du) ouverte par le Baptême, I, 281 et par le martyre, I, 338.
CIRCONCISION (la) : efficacité, I, 27 ; — figure du Baptême, I, 232.
CLEFS (pouvoir des) : promesse, III, 25 suiv. ; — réalisation de la promesse, III, 28 ; — définition, III, 26 suiv. ; — est un acte purement ministériel, III, 25, 29, 44 ; — est ratifié dans le ciel, III, 31, 32 ; — persevère dans l'Église, III, 32 suiv. ; — s'étend à tous les péchés, III, 35 suiv. ; — son caractère judiciaire, III, 39 suiv. ; — est conféré par l'ordination sacerdotale, III, 83, suiv. ; — sa sublimité, III, 23, 35, 93.
CLERCS : définition, IV, 82.
COMMUNION : définition, II, 219 suiv. ; II, 262 suiv. ; — plusieurs sortes de communion, II, 220 ; — communion spirituelle, II, 222 ; — communion sacramentelle, II, 224 ; — communion des enfants, II, 225 suiv. ; — communion sacrilège, II, 226 suiv. ; — disposition

nécessaire, II, 227; — sous une seule espèce, II, 229 suiv.; — sa nécessité pour le salut, II, 237 suiv.; — ses effets, en général, II, 242; — en particulier, II, 251 suiv.; — pour le corps, II, 259 suiv.; — mode d'action, II, 263; — quand ces effets se produisent, II, 264; — communion offerte pour les vivants et pour les défunts, II, 267.

COMMUNION (la) des enfants dans l'antiquité chrétienne, II, 223.

COMPONCTION : définition, III, 100.

CONCÉLÉBRATION : dans l'ordination des prêtres, II, 214 et dans la consécration des évêques, IV, 154.

CONCUPISCENCE (la) est affaiblie par le Baptême, I, 252, 284; et par l'Eucharistie, II, 261.

CONDITIONS pour la dispensation des sacrements, I, 193 suiv.

CONFESSION : explication du mot et de la chose, III, 173 suiv.; — partie constitutive de la matière sacramentelle, III, 60; — ses qualités, III, 204; — institution divine, III, 177 suiv.; — preuves par l'Écriture, III, 182 suiv.; — preuves par la Tradition, III, 184 suiv,; — preuves par la raison théologique, III, 192 suiv.; — précepte divin et ecclésiastique, III, 193; — intégrité matérielle et formelle, III, 199 suiv.; — confession des péchés véniels, III, 213 suiv.; — confession secrète et publique, III, 176.

CONFIRMATION : explication du mot, I, 363; — ses noms, I, 362; — définition réelle, I, 364 suiv.; — ses rapports avec le Baptême, I, 360 suiv.; — est un sacrement, I, 363 suiv.; — preuves par l'Écriture, I, 366; — preuves par la Tradition, I, 375 suiv.; — acte essentiel, I, 377 suiv.; — forme essentielle, I, 391 suiv.; — matière éloignée, I, 384 suiv.; — caractère, I, 396 suiv.; — grâce de force, I, 399; — ministre ordinaire et extraordinaire, I, 408 suiv.; — âge où l'on reçoit ce sacrement, I, 416; — dispositions, I, 418 suiv.; — est-ce un précepte? I, 421; — rite, I, 424 suiv.

CONJUGAL (état) : moins parfait que la virginité, IV, 317 suiv.

CONSÉCRATION (la double) est essentiellement nécessaire pour le sacrifice, II, 338.

CONSÉCRATION eucharistique (l'acte de) : n'appartient qu'au prêtre, II, 211 suiv.; constitue l'acte du sacrifice, II, 332 suiv., — comparée à la création et à l'Incarnation, II, 218; — à la dernière Cène, II, 202.

CONSÉCRATION (paroles de la) : ce qui y est essentiel, II, 203 suiv.; II, 209; — signification et efficacité, II, 89 suiv.; — sont dites au nom et en la personne de Jésus-Christ, II, 206.

CONSÉCRATION des évêques : pourquoi appelée *consecratio*, IV, 152; — son rite, IV, 153 suiv.

CONSUBSTANTIATION, II, 72.

CONTRAT : le Mariage est un contrat; sa nature, IV, 231 suiv.

CONTRAT conjugal : sa nature spéciale, IV, 231; — il exige une entière liberté, IV, 233; — entre chrétiens il est toujours sacrement, IV, 251 suiv.

CONTRITION : définition du mot, III, 98 suiv.

CONTRITION en général : noms divers, III, 99 suiv. ; — sa nécessité, III, 101 ; — définition, III, 102 suiv. ; — ses éléments essentiels, III, 104 ; — elle renferme le ferme propos, III, 109 suiv. ; — elle doit être intérieure, III, 112 suiv. ; — surnaturelle, III, 113 ; — universelle, III, 115 ; — souveraine, III, 117 suiv. ; — unie à l'espérance, III, 120 ; — disposition au sacrement et partie constitutive du sacrement, III, 59, 138, 158 ; — moyens d'exciter la contrition, III, 165 suiv.

CONTRITION imparfaite : définition, III, 138 suiv. ; — motifs, III, 141 ; — unie au sacrement, elle justifie, III, 154 suiv. ; — jusqu'à quel point elle est souveraine *appretiative*, III, 150 ; — renferme-t-elle un acte d'amour ? III, 153 ; — peut-elle suffire à la justification pour les sacrements des vivants ? I, 121 ; — comme partie constitutive du sacrement de la Pénitence, III, 157 suiv.

CONTRITION parfaite : est essentiellement distincte de la contrition imparfaite, III, 123 ; — son seul motif est la charité parfaite, III, 124 ; — elle est simplement souveraine, III, 133 ; — son essence, III, 133 suiv. ; — elle justifie en dehors du sacrement, III, 133 ; — elle renferme le vœu du sacrement, III, 137 ; — la contrition imparfaite y prépare, III, 170 ; — peut parfois avoir pour effet la remise entière des peines temporelles, III, 232.

CRAINTE (la) : comme motif de l'attrition, III, 142 suiv. ; — crainte servile et crainte filiale, III, 147 ; — commencement de la conversion, III, 167 suiv.

CRÉATION (la) comparée à la transsubstantiation, II, 77, 84, 218.

CROIX (sacrifice de la) : II, 289 suiv.

CROIX (le signe de la) dans la Confirmation, I, 377 suiv. ; 391, 433 ; — dans l'Extrême-Onction, IV, 24.

CROSSE (la) épiscopale : nature et symbolisme, IV, 158.

D

DALMATIQUE : origine et symbolisme, IV, 122 suiv.

DÉFUNTS : on peut leur appliquer les Indulgences, III, 305 suiv.

DÉSIR (le) ou vœu du sacrement : nature et nécessité, I, 221 suiv. ; — supplée parfois le Baptême, I, 326 ; — et la Pénitence, III, 76 suiv.

DIACONAT : définition du mot, IV, 110 ; — obligations, IV, 111 ; — est un sacrement, IV, 111 suiv. ; — première ordination des diacres, IV, 113 suiv. ; — rite de l'ordination, IV, 116 suiv. ; — acte essentiel de l'ordination, IV, 121.

DIACRE : ministre extraordinaire du Baptême, I, 296 ; — et de l'Eucharistie, II, 216 ; — il ne peut absoudre, III, 85, 87.

DISCIPLINE du secret relativement à l'Eucharistie, II, 41.

DISPOSITION : en quoi elle consiste, I, 195, 202 suiv. ; — sa nécessité, I, 103 ; — son rapport avec la grâce sacramentelle, I, 202 suiv.

DIVORCE : dans quelle mesure et par qui, IV, 282 suiv.

DONS de l'Esprit-Saint, I, 372 suiv.

DOUBLE consécration (la) est essentiellement nécessaire pour le sacrifice, II, 338.

DROIT naturel (le Mariage suivant le), IV, 214 suiv.

E

EAU baptismale : sa nature, I, 246 ; — sa bénédiction, I, 249 ; — symbolisme, I, 248.

EFFICACITÉ des sacrements chrétiens : notion et nature, I, 77 suiv. ; — preuves par l'Écriture, I, 81 ; — preuves par la Tradition, I, 85.

EFFUSION du sang dans les sacrifices de l'Ancien Testament, II, 282.

EGLISE (l') : ne peut modifier essentiellement le signe sacramentel, I, 70 ; — possède seule tous les sacrements, I, 156 suiv. ; — jusqu'à quel point la licéité et la validité de l'administration des sacrements dépendent d'elle, I, 157 suiv. ; — possède seule l'autorité législative et judiciaire relativement au Mariage sacramentel, IV, 303 suiv. ; — peut établir des empêchements au Mariage, IV, 311 suiv.

EMPÊCHEMENTS du Mariage : division, IV, 312 ; origine, IV, 312 ; — c'est l'Eglise qui les établit et en dispense, IV, 314.

ENFANTS (les) : peuvent recevoir les sacrements, I, 90 ; — lesquels, I, 196.

ENFANTS (communion des) dans l'antiquité chrétienne, II, 225.

ENFANTS (les) sont aussi sujets des sacrements, I, 196.

ENFANTS (on peut baptiser les) : I, 306 ; — il convient de le faire, I, 309 ; — cela est prescrit, I, 310 ; — effets, I, 312.

EPHPHETA : dans le rite du Baptême, I, 354.

EPISCOPAT : explication du mot, IV, 146 ; — prééminence, IV, 147 ; — est un sacrement, IV, 148 suiv. ; — rite de la consécration épiscopale, IV, 153 suiv. ; — acte essentiel de cette consécration, IV, 154 ; — rapports avec la prêtrise, IV, 163 suiv.

EPÎTRE (lecture de l') dans l'Ordination des sous-diacres, IV, 103.

ESPÈCES eucharistiques : condition nécessaire pour la présence réelle, II, 105, 153 ; — leur réalité objective, II, 151 suiv. ; — mode miraculeux de leur existence, II, 154 suiv. ; — comment ils peuvent nourrir physiquement, II, 158 ; — comment ils subsistent sans support substantiel, II, 159 ; — elles sont *sacramentum tantum*, II, 173.

ESPÉRANCE (l') : nécessaire pour que la contrition soit salutaire, III, 120, 169.

ESPRIT (Saint) : il est donné d'une manière spéciale dans la Confirmation, I, 369, 371 suiv. ; — effusion de l'Esprit-Saint, I, 367.

ETAT conjugal moins parfait que la virginité, IV, 317 suiv.

ETAT (l') laïque diffère essentiellement de l'état clérical, IV, 58 suiv.

EUCHARISTIE : explication du mot, II, 187 suiv. ; — ses figures, II, 186 ; — circonstances de l'institution, II, 182 suiv. ; — en même temps sacrement et sacrifice, II, 268 suiv. ; — l'emporte sur tous les autres sacrements, I, 220 ; II, 186 suiv. ; — aliment de

l'âme, II, 244, 252 suiv. ; — sacrement de la charité, II, 246 ; — sacrement de l'union, II, 247 ; — but de tous les sacrements, II, 262.

EVANGILES (le livre des) dans l'Ordination du diacre, IV, 123 ; — dans la consécration des évêques, IV, 154.

EVÊQUE : ministre du Baptême, I, 205 ; — de la Confirmation, I, 408 ; — et de l'Ordre, IV, 149 ; — peut seul consacrer le Chrême, I, 388 ; — consacre ordinairement l'Huile des infirmes, IV, 16 ; — il est *jure divino* au-dessus des prêtres, IV, 147 ; — il possède la plénitude du pouvoir sacerdotal, IV, 148 ; — consécration des évêques, IV, 152 ; — son rite, IV, 153 suiv.

EXAMEN de conscience avant la confession, III, 201.

EXORCISMES dans le Baptême, I, 352 suiv.

EXORCISTE : origine, IV, 94 ; — fonctions, IV, 94, 95 ; — vertus propres, IV, 96.

EXTENSION des mains : dans la Confirmation, I, 377 ; — dans l'Ordination des prêtres, IV, 135 suiv.

F

FERME propos : élément essentiel de la contrition, III, 109 suiv.

FIGURES du Baptême, I, 231 suiv. ; — de l'Eucharistie, II, 186 suiv.

FOI (la) : dans le processus de la justification, I, 109 ; III, 113 suiv.

FORME : partie constitutive du signe sacramentel, motifs et sens de ce nom, I, 62 : — ses rapports avec la matière, I, 62 suiv. ; — son union avec la matière, I, 64 ; — sanctifie la matière et, avec la matière, l'âme, I, 106 ; — jusqu'à quel point elle a été déterminée par Jésus-Christ, I, 69 suiv.

G

GANTS de l'évêque : symbolisme, IV, 162.

GRACE (la) est contenue dans les sacrements, I, 79 suiv.

GRACE sacramentelle : différente de la grâce extra-sacramentelle, I, 115 suiv. ; — différente dans chaque sacrement, I, 117 suiv. ; — c'est la grâce *première* ou la grâce *seconde*, I, 119 suiv, ; — elle est habituelle et actuelle, I, 115 suiv.; — rapports avec le caractère sacramentel, I, 111 suiv., 147 ; — elle peut faire défaut dans la réception valide du sacrement, I, 206 suiv, ; — sa mesure, I, 204 ; — c'est un don immérité, I, 104 suiv. ; — son caractère médicinal, I, 2, 45, 116 suiv.

H

HAINE (la) du péché, élément de la contrition, III, 105 suiv.

HÉRÉTIQUES (les) peuvent validement administrer les sacrements, I, 171 suiv.

HIÉRARCHIE : définition, IV, 126 suiv.

HUILE : partie constitutive essentielle du Chrême, I, 384 suiv. ; — symbolisme dans la Confirmation, I, 425 ; — et dans l'Extrême-Onction, IV, 17 suiv.

HUMILIATION : un des buts des sacrements, I, 44 ; — dans la confession, III, 209.

I

IMPANATION, II, 72.

IMPERFECTIONS (les) ne sont pas matière de l'absolution sacramentelle, III, 65.

IMPOSITION des mains : dans la Confirmation, I, 376 suiv. ; — son symbolisme, I, 434 ; — dans le rite du Baptême, I, 350 ; — dans l'Ordination en général, IV, 176 ; — dans l'Ordination du diaconat, IV, 114, 121 suiv. ; — dans l'Ordination sacerdotale, IV, 135 suiv.; — dans la consécration épiscopale, IV, 154 ; — matière essentielle des trois Ordres sacramentels, IV, 109.

INCARNATION : principe et type des sacrements, I, 4, 50, 61.

INDISSOLUBILITÉ du Mariage : intrinsèque et extrinsèque, IV, 279 ; — au point de vue du droit naturel, IV, 284 suiv. ; — quel Mariage est absolument indissoluble, IV, 288 suiv.

INDULGENCES : leur rapport avec le sacrement de la Pénitence, III, 273 ; — définition, III, 273 suiv. ; — leur source est dans le trésor de l'Église, III, 279 suiv. ; — qui a le pouvoir de les accorder, III, 286 suiv. ; — usage de ce pouvoir dès les temps apostoliques, III, 289 suiv. ; — diverses formes de la concession des Indulgences, III, 292 suiv. ; — division des Indulgences, III, 295 suiv. ; — motifs de les accorder, III, 297 suiv. ; — conditions pour les gagner, III, 301 suiv. ; — comment elles peuvent être appliquées aux défunts, III, 304 suiv. ; — leur utilité, III, 111 suiv.

INSTITUTION des sacrements par Jésus-Christ, I, 159 suiv. ; — exercice de sa puissance d'excellence, I, 153 suiv.

INTENTION (l') dans l'administration des sacrements : définition, I, 183 ; — nécessité, I, 184 ; — considérée objectivement, I, 188 ; — considérée subjectivement, I, 190 ; — l'intention *extérieure* ne suffit pas, I, 185 ; — intention conditionnelle, I, 193 ; — principe extrinsèque des sacrements, I, 66, 182 suiv.

INTENTION (l') dans la réception des sacrements : nécessité, I, 197 suiv. ; — sa nature, I, 198 suiv.

INTÉRIEURE (la contrition doit être), III, 142.

INTRONISATION de l'évêque, IV, 163.

J

JEAN (le Baptême de), I, 84, 232.

JÉSUS-CHRIST : possède la puissance d'excellence, I, 153 suiv. ; III, 24 ; — auteur des sacrements, I, 159 suiv. ; — a déterminé la matière et la forme des sacrements, I, 67 suiv, ; — ministre principal des sacrements, I, 164 suiv. ; — grand prêtre, II, 285 suiv. ; — accomplit le sacrifice eucharistique, II, 333 suiv. ; — s'est-il communié lui-même à la dernière Cène ? II, 182.

JEUNE eucharistique : II, 56.
JOSEPH (Mariage de S.), IV, 219 suiv.
JUDICIAIRE (caractère) du pouvoir des clefs, III, 39 suiv. ; — conséquences qui en découlent, III, 41 suiv. ; 178 suiv. ; 252.
JUGEMENT : la Pénitence est un jugement d'une nature spéciale, III, 48 suiv.
JURIDICTION (pouvoir de) dans l'administration du sacrement de la Pénitence, III, 88 ; — dans la concession des Indulgences, III, 294 ; — diffère du pouvoir de l'Ordre, III, 88 ; IV, 54 suiv.
JUSTICE de Dieu dans l'institution des sacrements, I, 44 ; — dans le sacrement de la Pénitence, III, 6, 236.
JUSTIFICATION : par la foi, I, 104 ; — erreur de Luther, I, 109 ; — justification *première* et justification *seconde*, I, 119 suiv. ; — par le Baptême, I, 271 ; — par la Pénitence, III, 258 suiv. ; — par l'Extrême-Onction, I, 123 ; IV, 46 ; — par la contrition parfaite, III, 133 ; — par le martyre, I, 333 ; — est facilitée par l'institution des sacrements, I, 54 ; III, 156.

L.

LAÏQUES (les) peuvent baptiser, I, 168 suiv. ; 293 ; — mais ils ne peuvent pas absoudre, II, 87.
LECTORAT (le) : son origine, IV, 92 ; — son ordination, IV, 92 suiv. ; fonctions, IV, 93 ; — vertus requises, IV, 94.
LÉGISLATION du Mariage : exclusivement du ressort de l'Église, IV, 303 suiv. ; — à qui elle appartient relativement au Mariage non sacramentel, IV, 309 suiv.
LÉVITES (les), type des diacres, IV, 117.
LIEN conjugal : a une double cause, IV, 232 ; — sa signification symbolique, IV, 248 ; — ne peut être dissous que par l'autorité extérieure compétente, IV, 282.
LOI de nature : les sacrements dans cette période, I, 24 suiv.

M

MAINS (extension des) : dans la Confirmation, I, 377 ; — dans l'Ordination des prêtres, IV, 135 suiv.
MAINS (imposition des) : dans la Confirmation, I, 376 suiv. ; — son symbolisme, I, 434 ; — dans le rite du Baptême, I, 350 ; — dans l'Ordination en général, IV, 176 ; — dans l'Ordination du diaconat, IV, 114, 121 suiv. ; — dans l'Ordination sacerdotale, IV, 135 suiv. ; — dans la consécration épiscopale, IV, 154 ; — matière essentielle des trois Ordres sacramentels, IV, 109.
MANIPULE (le) : son symbolisme, IV, 104.
MANNE (la), type du sacrement de l'autel, II, 16, 187, 251 suiv.
MARIAGE (le) : définition du mot, IV, 214 suiv. ; — définition réelle, IV, 216 ; — but, IV, 217 ; — sa valeur morale, IV, 223 ; — ses biens, IV, 223 ; — son caractère religieux, IV, 225 ; — il a été institué par Dieu, IV, 226 ; — comme contrat naturel, IV, 231 ; — c'est

un sacrement, IV, 235 ; — le Mariage préchrétien, IV, 238 ; — *in fieri* et *in facto esse*, IV, 219.
MARIAGE (le) de S. Joseph, IV, 219 suiv.
MARIAGE (empêchements du) : division, IV, 311 suiv. ; — origine, IV, 312 ; — c'est l'Église qui les établit et en dispense, IV, 314.
MARIAGE (sacrement de) : institué par Jésus-Christ, IV, 235 suiv. ; — preuves par la Tradition, IV, 240 suiv. ; — preuves par l'Écriture, IV, 244 suiv. ; — preuves de convenance, IV, 249 suiv. ; — identique au contrat, IV, 251 suiv. ; — ministre, IV, 260 ; — matière et forme, IV, 264 suiv.
MARIAGE (le) suivant le droit naturel, IV, 214 suiv.
MARIAGE (législation du) : est exclusivement du ressort de l'Église, IV, 303 suiv. ; — à qui elle appartient relativement au Mariage non-sacramentel, IV, 309.
MARTYRE (le) : suppléant le Baptême : conditions requises, I, 329 suiv. ; — il opère *quasi ex opere operato*, I, 333 ; — il supplée le Baptême pour les adultes et pour les enfants, I, 333 suiv. ; — disposition, I, 334 ; — ses effets, I, 335 ; — il l'emporte sur le Baptême d'eau et sur le Baptême de désir, I, 337 suiv.
MATIÈRE des sacrements : raisons de cette dénomination, I, 62 ; — ses rapports avec la forme, I, 63 ; — elle est sanctifiée par la forme, I, 107 ; — elle a été déterminée spécifiquement par Jésus-Christ, I, 73 suiv.
MÉLANGE de l'eau et du vin dans le sacrifice de la messe, II, 195.
MELCHISÉDECH (sacrifice de), II, 269, 296.
MÉRITE des œuvres satisfactoires, III, 241.
MESSE (application de la) : n'appartient qu'au prêtre célébrant, II, 371 suiv. ; — intention, II, 372 ; — pour qui elle est permise, II, 376 ; — comment elle profite aux âmes du purgatoire, II, 377, suiv.
MESSE *pro Sponso et Sponsa*, IV, 271.
MISÉRICORDE de Dieu : dans l'institution des sacrements, I, 43, suiv. ; — dans le Baptême, I, 182 ; — dans la Pénitence, III, 5 ; — dans l'Extrême-Onction, IV, 18 suiv.
MITRE épiscopale : origine et symbolisme, IV, 161.
MOÏSE, I, 235 ; IV, 130.
MONOGAMIE (la) : IV, 274.
MYSTÈRE : explication du mot, I, 10 suiv.

N

NATURE (loi de) : les sacrements dans cette période, I, 24 suiv.
NATUREL (le Mariage suivant le droit) : IV, 231.
NÉCESSITÉ : d'instituer des sacrements, I, 41 suiv. ; — d'user des sacrements institués, I, 177 suiv. ; — nécessité de moyen et de précepte, I, 314, 325 ; — *in re vel in voto*, I, 221, 326.
NOMENCLATURE des sacrements, I, 225.
NOMBRE sept (le) des sacrements : sa réalité, I, 209 suiv. ; — son symbolisme, I, 213 suiv. ; — en harmonie avec la vie naturelle,

I, 214 ; — suffit à tous les besoins de la vie spirituelle de l'homme, I, 215 ; — sanctifie la vie humaine tout entière, I, 216.

O

OBEX GRATIÆ : I, 201 ; — *sacramenti*, I, 194.
OBLATIONS : diffèrent du sacrifice, II, 279 ; — IV, 160.
OLIVIER (l') : son symbolisme, I, 426.
ONCTION : dans le Baptême, I, 355 ; — dans la Confirmation, I, 427 ; — dans l'Ordination sacerdotale, IV, 142.
ONCTION des catéchumènes, I, 355 ; — des confirmands, I, 379, 427 ; — des malades, IV, 21 suiv. ; — des prêtres, IV, 142 ; — des évêques, IV, 157.
ONCTION (Extrême) : rapport avec le sacrement de la Pénitence, IV, 4, et avec la Confirmation, IV, 4 et 5 ; — ses noms, IV, 5 ; — ses figures, IV, 6 ; — preuves par l'Écriture, IV, 8 suiv. ; — preuves par la Tradition, IV, 11 suiv. ; — preuves de convenance, IV, 13 suiv. ; — consécration de la matière, IV, 15 suiv. ; — nombre des onctions, IV, 21 ; — sens déprécatif de la formule, IV, 26 suiv. ; — prières avant et après l'administration, IV, 28 suiv. ; — seuls les prêtres peuvent l'administrer, IV, 30 suiv. ; — conditions pour la réception valide, IV, 35 suiv. ; — réitération, IV, 38 ; — conditionnelle, IV, 40 ; — est-elle de précepte? IV, 40 ; — dispositions du sujet, IV, 41 ; — effet principal, IV, 42 ; — effets secondaires, IV, 46 ; — jusqu'à quel point elle contribue à la guérison physique, IV, 48.
OPUS OPERATUM : origine et explication du mot, I, 99 suiv.
ORDINATIONS anglicanes (les) sont invalides, IV, 190.
ORDO : explication du mot, IV, 59.
ORDRE (l') est un sacrement : IV, 61 suiv.
ORDRE des sacrements : I, 218 suiv. ; — par rapport à leur réception, I, 219 ; — par rapport à leur dignité, I, 220 ; — par rapport à leur nécessité, I, 221.
ORDRES (SS.) : raison de leur nombre, IV, 72 ; — division, IV, 74 ; — hiérarchie, IV, 76 ; — réception progressive, IV, 79.

P

PAIN (le), comme élément de l'Eucharistie, II, 190 suiv. ; — symbolisme, II, 198 suiv.
PAPE (le) : peut seul déléguer un simple prêtre : pour l'administration de la Confirmation, I, 412 ; pour consacrer l'Huile des infirmes, IV, 16 ; — dispense les Indulgences, III, 295 ; — dispensateur du trésor de l'Église, III, 288.
PAROLES : forme des sacrements chrétiens : elles signifient mieux que les choses, I, 60 suiv. ; — elles sont efficaces, c'est-à-dire sanctifiantes, I, 105 suiv. ; — elles constituent, même dans l'Eucharistie, la forme permanente, II, 175.

PAUL (S.) : sur l'Eucharistie, II, 34 suiv. ; — sur le souverain sacerdoce de Jésus-Christ, II, 285 suiv. ; — a accordé une Indulgence, III, 289 suiv.

PÉCHÉ originel (le) : est effacé par le Baptême, I, 278 ; — comment il était effacé dans les âges préchrétiens, I, 27.

PÉCHÉS (les) sont remis dans la Pénitence autrement que dans le Baptême, III, 40 suiv. ; — les péchés mortels et les péchés véniels sont remis d'une manière formellement différente, III, 213 suiv.

PÉCHÉS (les) remis ne revivent plus, III, 261 suiv.

PÉCHÉS véniels : diffèrent essentiellement des péchés mortels, III, 213 suiv. ; — matière libre du sacrement de la Pénitence, III, 63 ; — propos de les éviter, III, 225 ; — leur rémission après la mort III, 226 ; — sont effacés par le Baptême, I, 279 ; — par l'Eucharistie, II, 255 ; — par l'Extrême-Onction, IV, 46 ; — et par le sacrifice de la messe, II, 355 suiv.

PEINE éternelle : est toujours remise en même temps que le péché mortel, III, 259.

PEINE TEMPORELLE : est toujours remise entièrement dans le Baptême, I, 280 ; — et par le martyre, I, 338 ; — d'ordinaire elle n'est pas toujours complètement remise avec la faute, III, 230 ; — elle est effacée *ex opere operato* par le sacrement de la Pénitence, III, 254 ; — et par le sacrifice eucharistique, II, 357 ; — par les œuvres satisfactoires, *ex opere operantis*, III, 227 suiv. ; — comment les Indulgences servent en cela, III, 273 suiv.

PÉNALITÉ : un des caractères des œuvres satisfactoires, III, 244 suiv.

PÉNALITÉS (certaines) restent après la réception du Baptême, I, 286 suiv.

PÉNITENCE : définition, III, 8 suiv. ; — comme vertu spéciale, III, 10 suiv. ; — essence et but, III, 12 ; — son caractère surnaturel, III, 15 suiv. ; — sa nécessité, III, 18 suiv., — ses rapports avec le sacrement, III, 20 ; — comme sacrement, III, 45.

PÉNITENCE (sacrement de la) : son institution divine, III, 22 suiv., — ses parties constitutives essentielles, III, 50 suiv. ; — matière prochaine, III, 53 suiv. ; — matière éloignée, III, 60 suiv. ; — forme, III, 66 suiv. ; — nécessité, III, 75 suiv. ; — seconde planche de salut après le naufrage, III, 81 ; — ministre, III, 83 suiv. ; — effets, III, 258 suiv. ; — rapports avec le Baptême, III, 46 suiv.

POLYGAMIE (la) : IV, 275.

PORTE du ciel (la) ouverte par le Baptême, I, 281 ; — et par le martyre, I, 338.

PORTIERS (ostiariat) : origine et explication du mot, IV, 91 ; — Ordination, IV, 91 ; — fonctions, IV, 91 suiv. ; — vertus propres, IV, 92.

POUVOIR de lier et de délier dans l'Église : promesse, III, 25 ; — étendue, III, 25 suiv., 37 ; — efficacité, III, 31 suiv. ; — ne s'étend qu'aux baptisés, III, 42.

PRÉDICATION (la) est une fonction du diacre, IV, 119 ; — du prêtre, IV, 132 ; — et de l'évêque, IV, 160.
PRÉDICATS (quels) peuvent se dire du corps et du sang eucharistiques ou seulement des espèces, II, 161 suiv.
PRESBYTÉRAT : explication du mot, IV, 126 suiv. : — sa place dans la hiérarchie, IV, 125 ; — est un Ordre, IV, 127 ; — rite de l'Ordination, IV, 129 suiv. ; — rapports avec l'épiscopat, IV, 163 suiv.
PRÉSENCE de Jésus-Christ dans l'Eucharistie ; présence réelle, véritable, substantielle, II, 10 suiv. ; — preuves par les paroles de la promesse, II, 14 suiv. ; — preuves par les paroles de l'institution, II, 21 suiv. ; — preuves par les écrits apostoliques, II, 34 suiv. ; — preuves par la Tradition, II, 39 suiv. ; — convenances, II, 61 suiv. ; — Jésus-Christ est présent tout entier, II, 105 suiv. ; — permanence, II, 113 suiv. ; — en plusieurs lieux, II, 141 suiv. ; — comment comprendre cette présence spéculativement, II, 116 suiv.
PRÊTRE : dispensateur des sacrements, I, 168 suiv. ; — ministre du sacrifice eucharistique, II, 329.
PRÊTRE (ordination du) : est un sacrement, IV, 127 ; — rite, IV, 129 ; matière et forme, IV, 175.
PRIÈRES : dans l'administration de l'Extrême-Onction, IV, 30 ; — dans la messe *pro Sponso et Sponsa*, IV, 271.
PROFESSION de foi : dans le rite du Baptême, I, 353 ; — dans l'Ordination sacerdotale, IV, 144 ; — dans la consécration des évêques, IV, 153.
PROFESSION solennelle : dissout le Mariage *ratum*, IV, 283.

Q

QUANTITÉ dimensive : définition, II, 122 suiv. ; — du corps eucharistique, II, 119 suiv.

R

RAISON (l'usage de la) n'est pas toujours nécessaire pour la réception des sacrements, I, 90, 103, 202.
RÉCEPTION des sacrements : valide et digne, I, 194 suiv. ; — en quelle mesure elle est de précepte ou de nécessité, I, 220 suiv.
RÉGÉNÉRATION : effet principal du Baptême, I, 270 suiv.
RÉITÉRATION (non) de certains sacrements, I, 123, 131.
RELIQUIÆ PECCATI : sont effacées par l'Extrême-Onction, IV, 43 suiv.
RES (la chose) : comme partie constitutive du signe sacramentel, I, 56 suiv. ; — est le principe de la signification symbolique des sacrements, I, 57 ; — se trouve dans tous les sacrements, I, 58 ; — constituait, dans l'Ancien Testament, le sacrement tout entier, I, 58 ; — *res tantum* est la grâce sacramentelle, I, 110 ; II, 175.
RÉVIVISCENCE : des sacrements, I, 206 suiv. ; — des mérites, III, 264 suiv.

S

SACERDOCE : définition, II, 285 suiv.; — sacerdoce de Jésus-Christ, II, 287 suiv. ; — ses rapports avec le sacrifice, II, 284 ; — son excellence, I, 169 suiv. ; II, 218.

SACRAMENTAUX : ils sont institués par l'Église, I, 161 ; — leur but et leur utilité dans l'administration des sacrements, I, 345 ; — comment ils contribuent à la rémission des fautes vénielles, III, 221.

SACREMENT : explication du mot, I, 18 suiv. ; – définition réelle, I, 16 suiv. ; — définition du sacrement chrétien, I, 19 suiv. ; — les sacrements dans l'état de nature, I, 24 suiv. ; — les sacrements de l'Ancien Testament, I, 28 suiv. ; — définition générique d'un sacrement, I, 31 ; — triple signification des sacrements chrétiens, I, 34 suiv. ; — différence entre les sacrements de l'Ancienne Loi et ceux de la Loi nouvelle, I, 38 suiv. ; 58, 60, 77 ; — dans l'autre vie, il n'y a plus de sacrements, I, 33 ; — triple utilité des sacrements, I, 42 suiv. ; — ils révèlent les attributs divins, I, 43 ; — ils sont en harmonie avec les besoins religieux de la nature humaine, I, 47 suiv. ; — avec l'œuvre de la Rédemption considérée objectivement, I, 50 ; — avec la nature de l'Église, I, 52 ; — ils sont des causes instrumentales efficientes de la sanctification, I, 90 suiv. ; — ils agissent *ex opere operato*, I, 99 suiv. ; — ils sont confiés à l'Église, I, 156 ; — sacrements des vivants et sacrements des morts, I, 120.

SACRIFICE (le) : nom, II, 272 ; — explication de la définition, II, 272 suiv. ; — éléments essentiels, II, 277 suiv. ; — but, II, 274, 279 ; — sacrifice intérieur, II, 276 ; — au sens large du mot, II, 284 ; — a besoin d'une institution positive, II, 275 ; — a un caractère symbolique, II, 275 ; — sa place dans le culte, II, 273.

SACRIFICE eucharistique (le) : preuves scripturaires de l'Ancien Testament, II, 295 suiv. ; — et du Nouveau Testament, II, 302 suiv.; — preuves par la Tradition, II, 307 suiv. ; — raisons de convenance, II, 317 suiv. ; — ses rapports avec le sacrifice de la croix, II, 347 suiv. ; — avec le sacrifice de la dernière Cène, II, 350 ; — sa dignité et son efficacité, II, 359 suiv. ; — il agit *ex opere operato*, II, 361.

SACRIFICE (acte du) eucharistique : consiste dans la double consécration, II, 332 suiv. ; — diverses explications, II, 339 suiv. ; — la communion du célébrant n'appartient pas à l'essence de cet acte, II, 335.

SACRIFICE (fruits du) eucharistique : découlent du sacrifice de la croix, II, 360 suiv. ; — expiation pour les péchés et pour les peines dues au péché, II, 353 suiv. ; — dons naturels et surnaturels, II, 358 ; — conditions pour y participer, II, 365 suiv. ; — ses fruits sont limités intensivement et extensivement, II, 360, 367, 372 suiv. ; — fruit général, II, 369 ; — fruit personnel du célébrant, II, 369 ; — fruit ministériel, II, 370.

SACRIFICE de la croix (le) : II, 289 suiv.
SACRIFICE de Melchisédech : II, 269, 296.
SACRILÈGE (communion) : II, 226 suiv.
SAGESSE de Dieu : dans l'institution des sacrements, I, 45 suiv. ; — surtout dans l'Eucharistie, II, 66.
SALUT (la voie du) facilitée par les sacrements, I, 54 ; III, 155 suiv.
SAMARITAIN (parabole du Bon) : son sens allégorique, I, 1 suiv.
SANCTIFICATION de l'homme : effet de tous les sacrements, I, 21 suiv. ; — par le caractère et par la grâce, I, 114, 144.
SANG (Baptême de) : moyen de suppléer le Baptême d'eau, I, 326 suiv. ; — ses conditions essentielles pour les adultes et pour les enfants, I, 329 suiv. ; — son mode d'action, I, 332 suiv. ; — ses privilèges, I, 338 suiv.
SANG (effusion du) dans les sacrifices de l'Ancien Testament, II, 282.
SATISFACTION sacramentelle : partie simplement intégrante de la matière, III, 97, 249 suiv. ; — le prêtre peut et doit l'imposer, III, 250 ; — obligation pour le pénitent d'accepter et d'accomplir la satisfaction, III, 252 ; — efficacité *ex opere operato*, III, 255 ; — effets, III, 255 suiv. ; — reviviscence, III, 257.
SATISFACTION non-sacramentelle : explication du mot et définition, III, 227 suiv. ; — au sens large du mot, pour expiation, III, 229 ; au sens rigoureux, pour châtiment temporel du péché, III, 230 suiv. ; — nécessité, III, 231 ; — acte de la vertu de Pénitence, III, 237 suiv. ; — *de condigno*, dans les justes, III, 239 ; — par substitution, III, 247.
SECRET de la confession, III, 177.
SECRET (discipline du) relativement à l'Eucharistie, II, 41.
SEPT (nombre) des sacrements : sa réalité, I, 209 suiv. ; — son symbolisme, I, 213 suiv. ; — en harmonie avec la vie naturelle, I, 214 ; — suffit à tous les besoins spirituels de l'homme, I, 215 ; — sanctifie la vie humaine tout entière, I, 216.
SIGNE (le) : symbolique, I, 16 suiv. ; — il est autre par la parole, autre par les choses, I, 57 suiv.
SIGNE de la croix (le) : dans la Confirmation, I, 377, 391, 433 ; — dans l'Extrême-Onction, IV, 24.
SIGNES : notion, I, 16 ; — le signe sacramentel est perceptible par les sens, I, 17 ; — sacré, I, 18 ; — institué positivement, I, 19 ; — symbolique, I, 20 ; — sanctifiant, I, 21.
SIGNIFICATION des sacrements, I, 35 suiv. ; — du sacrifice, II, 273 suiv. ; — du Mariage, IV, 246 suiv.
SOUFFLET (le) dans la Confirmation, I, 435.
SOUS-DIACONAT : explication du mot, IV, 98 ; — n'est pas un sacrement, IV, 107 ; — obligation du célibat et du bréviaire, IV, 99 suiv. ; — ses fonctions liturgiques, IV, 102 suiv. ; — ordination, IV, 103 suiv. ; — vertus requises, IV, 106 suiv.
SUBSTANCE : définition, II, 149 suiv.
SURPLIS : symbolisme ; on le remet au tonsuré, IV, 87.
SYMBOLIQUE des sacrements, I, 19 suiv., 57 suiv.

T

TESTAMENT (Ancien) : ses rapports avec le Nouveau, I, 32 suiv. ; — ses sacrements, I, 24 suiv.
TONSURE : origine, IV, 80 ; — n'est pas un Ordre, IV, 81 ; — sa nature, IV, 82 ; — son symbolisme, IV, 83 suiv.
TOUTE-PUISSANCE de Dieu : se révèle dans les sacrements, I, 46, 47 ; — et surtout dans l'Eucharistie, II, 66.
TRANSSUBSTANTIATION : définition, II, 74 suiv.
TRANSSUBSTANTIATION eucharistique : article de foi, II, 70 ; — définition, II, 73 suiv. ; — s'opère *in instanti*, II, 83 ; — moyen unique pour la présence réelle, II, 99 suiv. ; — preuves par l'Écriture, II, 91 suiv. ; — preuves par la Tradition, II, 94 suiv.
TRÉSOR spirituel de l'Église : définition, III, 279 ; — son existence, III, 279 suiv. ; — comprend les mérites satisfactoires de Jésus-Christ, III, 28 suiv. ; — et les satisfactions surabondantes des Saints, III, 283 ; — source des Indulgences, III, 285 ; — dispensation, III, 295 suiv.

U

UNITÉ : propriété du Mariage, IV, 274 ; — unité du sacrement du Baptême, I, 340 suiv. ; — du sacrement de l'autel, II, 177 suiv. ; — de l'Extrême-Onction, IV, 23 suiv ; — du sacrement de l'Ordre, IV, 64.

V

VÉNIELS (les péchés) : diffèrent essentiellement du péché mortel, III, 213 suiv. ; — matière libre du sacrement de la Pénitence, III, 63 ; — propos de les éviter, III, 225 ; — leur rémission après la mort, III, 226 ; — sont effacés par le Baptême, I, 279 ; — par l'Eucharistie, II, 255 ; — par l'Extrême-Onction, IV, 46 ; — et par le sacrifice de la messe, II, 355 suiv.
VERTU médicinale de la Confirmation, I, 403 suiv. ; — de l'Eucharistie, II, 252 suiv. ; — de l'Extrême-Onction, IV, 18, 48.
VIN (le), élément eucharistique : sa nature, II, 194 ; — son symbolisme, II, 197.
VIRGINITÉ (la) comme état : supérieure à l'état conjugal, IV, 317 ; — son éloge dans l'Écriture, IV, 318 ; — chez les Pères, IV, 321 ; — dans la Liturgie, IV, 321 ; — réponse aux objections, IV, 322.
VŒU (le) ou désir du sacrement : nature et nécessité, I, 221 suiv. ; — supplée parfois le Baptême, I, 326 ; — et la Pénitence, III, 76 suiv.
VŒU (le) de chasteté dans l'Ordination du sous-diacre, IV, 100 suiv.
VOIE (la) du salut, facilitée par les sacrements, I, 54 ; III, 155 suiv.
